# ZNAK

MIESIĘCZNIK



KRAKÓW

Rok XIX MARZEC (3) 1967

153

ZESPÓŁ

**Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska, Stanisław Grygiel**

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda**

**Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84**

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

**Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—**

**Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy.**

**Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60**

**Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.**

**Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty**

---

**Cena zeszytu zł 12.—**

---

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:
**Katowice:** Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

---

Nakład 7.000+350 egz. Arkuszy druk. 9,5. Papier druk. sat. kl. V 61×86 70 g. Maszynopis otrzymano 3. III. 1967 r. Druk ukończono w kwietniu 1967 r. Zam. 109
3. III. 1967 r. — R-55

---

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Rok XIX Nr 153 (3)
Marzec 1967
Kraków

KS. JÓZEF MAJKA

# CHRZEŚCIJAŃSKA KONCEPCJA WOLNOŚCI A PRAWO DO WOLNOŚCI

Zagadnienie wolności człowieka było rozważane w nauce chrześcijańskiej w związku z problematyką teologiczną i moralną i ma tu ono swoją rozległą, choć niekiedy niesłusznie niedocenianą historię [1]. W kategoriach wolności prawnej i społecznej rozważają to zagadnienie indywidualiści, a w związku z popularyzacją na terenie Europy i Ameryki Północnej haseł liberalizmu poświęcają mu sporo uwagi papieże XIX i XX wieku; na uwagę zasługuje zwłaszcza nauka Leona XIII w tym zakresie [2]. Nowe spojrzenie na zagadnienie wolności, zwłaszcza zaś nowe uzasadnienie wolności społecznej przynosi nauka Piusa XII i Jana XXIII. Ten ostatni wymienia w *Pacem in terris* wolność jako jedną z podstawowych zasad ładu społecznego i podstawę pokoju światowego, rozpracowując szerzej myśl Piusa XII, że ostatecznym źródłem i podstawą wolności jest godność osoby ludzkiej.

Deklaracja Soboru Watykańskiego II o wolności religijnej [3] postawiła znowu to zagadnienie w centrum zainteresowania nie tylko katolików a ponieważ pojęcie wolności jest jednym z tych, o których Jan XXIII powiedział, że mają je na ustach wszyscy, ale „nie mają u wszystkich jednakowego znaczenia, a nawet bardzo często

---

1 Por. *Breviarium fidei*, Poznań 1964, V, 32, 44, 56 nn, VII, 10, 28, 59, 124, IX, 28 et alibi.

2 Dotyczy to zwłaszcza encykliki: *Libertas* (*Acta* Leonis XIII, 3, 96) oraz *Sapientiae christianae* (A. L. 4,) i listu do ces. Brazylii „Egiunto" (A. L. 3, 265).

3 *Declaratio de libertate religiosa*, „Osservatore Romano" 11 dec. 1965.

oznaczają one coś wręcz przeciwnego"[4], stąd wymaga ono wiele uwagi i szczegółowej analizy z uwzględnieniem całego dotychczasowego dorobku nauki chrześcijańskiej w tym zakresie.

Dyskusje na temat wolności, podejmowane niejednokrotnie przez filozofów i moralistów, reprezentujących rozbieżne kierunki myśli, doprowadziły do nieporozumień także wśród katolików. Przekonanie o absolutnym charakterze wolności ludzkiej z jednej strony a fakt i potrzeba jej ograniczenia z drugiej sprawiają, że autorzy, którzy wywarli największy wpływ na kształtowanie się współczesnej myśli społeczno-moralnej, reprezentują w tym względzie sprzeczne stanowiska. Wiemy, że J. J. Rousseau mówi o absolutnym charakterze wolności i chciałby ją w takiej formie realizować w życiu społecznym twierdząc, że jedynym ograniczeniem wolności jest niemożliwość wyrzeczenia się jej[5]. Dla Kanta wolność jest ideą, w myśl której działa wola istot rozumnych, działa więc ona wedle swoistych praw, zgodnie z ideą wolności i dlatego Kant mówi o autonomii wolności i autonomii woli istot rozumnych, przy czym „wolność i własne prawodawstwo woli są pojęciami zamiennymi"[6], z czego wynika, że Kant wydaje się identyfikować wolność człowieka z wolnością woli. Hegel nawiązuje wprawdzie do myśli Kanta, ale woli subiektywnej przeciwstawia wolę obiektywną, wyrażającą się w działaniu państwa, a oddzieliwszy treść wolności od jej formy tzn. świadomości wolności, kładzie szczególny nacisk na tę ostatnią, absolutyzuje ją. „Wola absolutna to znaczy chcieć być wolnym"[7]. Tak abstrakcyjnie pojęta wola jest źródłem wszelkiego prawa i wszelkiego zobowiązania i ona staje się uzasadnieniem dla ustawodawczej działalności państwa. Od tego stanowiska tylko krok dzieli marksistowską koncepcję wolności, jako zrozumianej konieczności, zmierzającej do dialektycznego rozwiązania zarysowanej tu antynomii między świadomością i potrzebą wolności, a koniecznością jej ograniczenia[8]. Jeśli jednak oddzielimy treść wolności od jej formy, to wystarczy określić ją negatywnie, jako przeciwieństwo przymusu[9], a wtedy będziemy mogli zapytać, czy nie należy spro-

---

4 Enc. *Mater et Magistra* n. 217 n.

5 „Zrzec się swej wolności, to znaczy zrzec się swego człowieczeństwa, praw ludzkości, nawet swych obowiązków... Takie zrzeczenie się jest sprzeczne z naturą człowieka..." J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Kraków 1918, s. 7.

6 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1953, s. 92.

7 G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958, t. II, s. 338.

8 „Wolność woli nie jest więc niczym innym, jak zdolnością rozstrzygania na podstawie znajomości rzeczy. Im bardziej wolny jest więc sąd człowieka w jakiejś określonej kwestii, z tym większą koniecznością treść tego sądu będzie określona". F. Engels, *Anty-Dühring*, Warszawa 1948, s. 135.

9 „Wolność oznacza przecież przeciwieństwo przymusu, człowiek jest wolny, kiedy działa nieprzymuszony". M. Schlick, *Zagadnienia etyki*, Warszawa 1960, s. 178.

wadzić całego zagadnienia wolności do „przekonania, że działało się pod wpływem własnych pragnień" [10], że się mogło postąpić inaczej, pomimo że obiektywnie tak nie było. Problem wolności byłby więc, jak chce Schlick, w etyce pseudo-problemem [11] i należałoby go rozważać wyłącznie w ramach psychologii.

W ten sposób dyskusja na temat wolności, mająca na celu rozwiązanie tkwiącej w niej antynomii doprowadziła do jej faktycznego (treściowego) a nawet formalnego zaprzeczenia. Z tych trudności i postępów wolności zdają sobie sprawę także politycy, ale oni właśnie odwołują się do filozofów oczekując po nich wyjaśnień i precyzacji, które ułatwiałyby realizację wolności w życiu społecznym i politycznym [12]. Jest to tym bardziej ważne, że cena wolności w świadomości społecznej bynajmniej nie maleje.

Przyczyną tych nieporozumień i trudności wydaje się być obok niewystarczającego określenia wolności i niedostatecznego jej uzasadnienia brak pewnych podstawowych rozróżnień. Identyfikuje się mianowicie wolność człowieka w znaczeniu ontologicznym, jego podstawową autonomię, z wolnością jego woli, wolnością wyboru określonych dóbr partykularnych. Nie rozróżnia się ponadto jego wolności wewnętrznej, od prawa do zewnętrznego jej wykonywania oraz od tego co nazywamy wolnością społeczną, a więc ustrojem wolności, warunkującym realizację tego prawa i stwarzającym to, co można by, używając przenośni, nazwać klimatem wolności.

## 1. ONTOLOGICZNA WOLNOŚĆ CZŁOWIEKA

Dla teologów chrześcijańskich punktem wyjścia rozważań na temat wolności jest określenie Arystotelesa, dla którego wolny jest czyn, który *procedit a principio intrinseco cum cognitione finis* [13]. Określenie to odnosi się w pierwszym rzędzie do czynu wolnego, ale św. Tomasz przyjmuje je za podstawę analizy wolności woli [14], a w samym jego wyjaśnieniu nadaje mu ogólne znaczenie mówiąc o wolności istot rozumnych [15].

W definicji tej wyróżnia się dwa elementy: autodeterminacja do działania i skierowanie działania do określonego celu [16]. Są to zresz-

---

[10] Ibid. s. 183.

[11] Ibid. 170.

[12] Por. L. Blum, *Mémoires la prison et le procès, à l'échelle humaine, 1940—1945*, Paris 1955, s. 500 nn.

[13] *Ethic.* III, c. 1; Sth. I—II, q. 6, a. 1, c. oraz B. H. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis*, Brugis 1962, t. I, n. 53.

[14] *Sth.* I—II, q. 8, a. 1. c.

[15] *Sth.* I—II, q. 6, a. 1, c.

[16] „Quodcumque igitur sic agit, vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus, non solum

tą tylko dwa aspekty tej samej rzeczywistości, ale dopiero ukazanie ich obydwu pozwala zrozumieć, czym jest wolność w swojej istocie. Nie chodzi więc tylko o brak jakiegokolwiek przymusu zewnętrznego, lecz łącząc ściśle wolność z poznaniem eliminuje się także przymus wewnętrzny i ukazuje się wolność nie jako jakąś zewnętrzną cechę człowieka, lecz jako określającą człowieka w jego istocie, w takim znaczeniu, w jakim określa go jego rozumność. Wolność ukazuje się nam tu jako sposób działania istot rozumnych i w tym znaczeniu Tomasz w rozumie dopatruje się korzenia wolności [17].

Istota rozumna jest więc z natury swej wolna, nie może jako taka działać inaczej, jak tylko w sposób wolny, nie może ona bowiem być w inny sposób skierowana do celu, jak tylko przez jego poznanie i uznanie, przez swobodny osąd, że to co zostało poznane należy przyjąć lub odrzucić, dążyć do niego lub odwrócić się ku czemuś innemu [18]. Dzięki temu istota rozumna jest panem swoich czynów [19], jest wolna z samej swej natury i tak pojęta wolność może być nazwana wolnością transcendentalną [20], pozostaje w transcendentalnym stosunku do ludzkiej natury. Tak rozumiana wolność człowieka ma charakter absolutny i nie może podlegać żadnemu ograniczeniu, które nie oznaczałoby naruszenia elementarnej struktury ludzkiej natury.

Wspomnieliśmy, że Tomasz odnajduje źródła wolności w rozumnej naturze człowieka, jej podmiotem jednak jest nosiciel tej natury, każda osoba ludzka, dlatego to w nauce chrześcijańskiej podkreśla się osobowy charakter wolności i zarówno Jan XXIII [21] jak i *Dekla-*

---

ut agat, sed etiam ut agat propter finem... hoc autem importat nomen voluntarii, quod motus, et actus sit a propria inclinatione; et inde est, quod voluntarium dicitur esse secundum definitionem Aristotelis, et Gregorii Nysseni, et Damansceni non solum cuius principium est intra, sed cum additione scientiae: unde, cum homo maxime cognoscat finem sui operis, et moveat seipsum, in cuius actibus maxime voluntarium invenitur". *Ibid.*

17 „Omnis radix libertatis constituitur in ratione". *De verit.* q. 24, a. 2; „Pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso, quod rationalis est". *Sth.* I, q. 83, a. 1, c.

18 „Sed homo agit judicio, quia per vim cognoscitivam judicat, aliquid esse fugiendum, vel prosequendum. Sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero judicio, potens in diversa ferri". *Ibid.*

19 „Illa quae rationem habent, seipsa movent ad finem; quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis". *Sth.* I—II, q. 1, a. 2, c.

20 Por. J. B. Metz, *Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem*, (w:) *Gott in Welt, Festgabe für Karl Rahner*, Freiburg i/Br. 1964, t. I, s. 289.

21 Enc. *Pacem in terris*, n. 9 n.

*racja o wolności religijnej* [22], wskazują na godność osoby ludzkiej jako podstawę wolności człowieka. Myśl tę znajdujemy już zresztą w nauce Piusa XII [23].

Odwołanie się do naturalnej godności osoby ludzkiej ma oczywiście duże znaczenie, gdy idzie o uzasadnienie wolności społecznej i samego prawa do wolności, gdyż sama ta godność implikuje rozumność i wolność; ta ostatnia zatem, pojęta jako wolność ontologiczna, stanowi element składowy i podstawę tej godności, gdyż uzasadnia podobieństwo człowieka do Boga. Kiedy jednak papieże i Sobór mówią o godności osoby ludzkiej mają na myśli także jej godność nadprzyrodzoną, płynącą z faktu odkupienia, uczestnictwa w łasce i dziedzictwa w chwale wiecznej [24]. W świetle Objawienia cała problematyka ludzkiej wolności wzbogaca się i poszerza, a równocześnie ukazuje cały szereg implikacji o charakterze czysto teologicznym (problem grzechu pierworodnego i skuteczności łaski), którymi nie będziemy się tu zajmowali. Zwrócimy jedynie uwagę na to, że w świetle prawd teologicznych ukazuje się jeszcze pełniej absolutny charakter ludzkiej wolności i autonomia ludzkiej osoby, która nie doznaje ograniczenia nawet przez Boga, który także w Swej zbawczej działalności w stosunku do człowieka traktuje go jako partnera. Kiedy więc encykliki i *Deklaracja* mówią o godności osoby ludzkiej, odwołują się w istocie do owej podstawowej autonomii człowieka, do jego wolności w sensie ontologicznym.

Wolność ta w swojej istocie nie jest władzą człowieka, lecz sposobem jego duchowego istnienia i działania, polegającego na tym, że jest on w stanie kierować się do najwyższych wartości, zdolnych go dopełnić i udoskonalić, do prawdy i dobra. Stąd w pojęciu wolności zawiera się zawsze odniesienie do prawdy i dobra jako celu dążenia człowieka. Tak pojęta wolność jest więc człowiekowi dana wraz z jego ludzką naturą a jej ograniczenie byłoby równoznaczne z odebraniem osobie ludzkiej możliwości działania zgodnie z jej naturą. Nie może więc człowiek stać się uczestnikiem prawdy w inny sposób jak tylko przez to, że skłoni ku niej swój umysł, że dojdzie do wewnętrznego przeświadczenia, iż należy ją przyjąć i nie może w sposób ludzki stać się posiadaczem dobra, jak tylko przez to, że skłoni ku niemu swą wolę, że je pozna i znajdzie w nim upodobanie.

---

[22] Patrz n. 1 nn.; por. także J. Courtney Murray, *La Déclaration sur la liberté religieuse*, „Nouvelle Revue Théologique" 88, 1966, 46 nn.

[23] Patrz np. AAS 44, 1952, 791; por. także G. Gonella, *Principi di un ordine sociale*, Città del Vaticano 1944, s. 189 nn.

[24] Patrz enc. *Pacem in terris* n. 10.

W tym znaczeniu wszyscy ludzie są jednakowo wolni, podobnie jak w znaczeniu ontologicznym są jednakowo rozumni i jak w tymże samym znaczeniu są w tym samym stopniu osobami.

## 2. WOLNOŚĆ JAKO MOŻLIWOŚĆ WYBORU I ZDOLNOŚĆ DOSKONALENIA OSOBOWEGO

Człowiek nie tylko jest ontologicznie wolny, ale w konsekwencji posiada praktyczną świadomość swej wolności i zdolność jej wykonywania. Świadomość wolności przejawia się przede wszystkim jako zdolność wyboru dobra, a w każdym razie tego, co umysł przedstawi jego woli jako dobro [25]. Ta świadomość wyboru między dobrami partykularnymi, względnie między dobrem a złem, pojmowanym subiektywnie jako dobro, jest o tyle myląca, że jesteśmy skłonni dopatrywać się w niej istoty wolności, podczas gdy w gruncie rzeczy jest ona tylko refleksem wolności ontologicznej, a nie całą, ani nawet nie zawsze właściwą jej realizacją.

Jeżeli bowiem wolność polega na zdolności kierowania się w swych dążeniach do wartości, mających się przyczynić do naszego dopełnienia, do udoskonalenia osobowego, to wybór dobra mniejszego, a zwłaszcza wybór zła ujmowanego jako dobro nie jest realizacją wolności, lecz jej ograniczeniem. Nie każdy więc wybór czyni nas doskonale wolnymi, choć każdy jest przejawem wolności. Każdy więc człowiek, jako osoba, wykonuje swoją wolność, dokonując wyboru, ale wykonuje ją w sposób niedoskonały, gdyż wolność każdego z nas podlega licznym ograniczeniom. Dzieje się tak z dwóch przyczyn:

a — nie mamy bezpośredniego oglądu celu, który by w pełni odpowiadał dążeniu naszej natury i stanowił w pełnym tego słowa znaczeniu *Bonum naturae humanae*, lecz mamy przed sobą zespoły wartości, które mają nam ten cel zbliżyć pozostając w pewnej określonej proporcji do Niego. W konsekwencji tego celu nie osiągamy jednym aktem woli, lecz dążenie do niego wymaga od nas ciągłego wyboru coraz to nowych dóbr partykularnych.

b — wolność nasza jest, jak to w innym nieco znaczeniu określa E. Mounier, „usytuowana" [26], gdyż jako wolność każdej poszczególnej osoby nie jest ona absolutna, lecz uwarunkowana psychologicznie, społecznie i historycznie, jest ona wreszcie uwarunkowana

[25] „Voluntas est appetitus quidam rationalis; omnis autem appetitus non est nisi boni... Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur, quod sit bonum rei veritate, sed quod apprehenditur in ratione boni". *Sth. I—II*, q. 8, a. 1, c.

[26] E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Kraków 1964, s. 71.

naszym obecnym położeniem po grzechu pierworodnym, który przyniósł ograniczenie wolności człowieka, pojętej jako zdolność dążenia do prawdy i dobra [27].

Te ograniczenia wolności ani nie pozbawiają nas jej wykonywania, gdyż jak powiedzieliśmy nawet jej niedoskonałe wykonywanie jest przecież wolnością, ani tym bardziej nie zmniejszają konieczności jej wykonywania, bo przecież jesteśmy istotami rozumnymi i tylko poprzez wykonywanie wolności możemy osiągać właściwe nam cele, doskonalić się i dopełniać jako osoby, tylko przez wykonywanie wolności możemy osiągnąć nasz cel ostateczny. Wolność więc rozumiana jako zdolność odnajdywania prawdy i dążenia do dobra jest nam nie tylko dana, ale także zadana, jest ona nie tylko zdolnością dokonywania wyboru, ale zadaniem czynienia właściwego użytku z tej zdolności, dokonywania coraz to doskonalszego wyboru.

Wolność łączy się tu ściśle z odpowiedzialnością. Jest to nie tylko odpowiedzialność za rozwój swej wolności wewnętrznej, a więc za postęp w poszukiwaniu prawdy i zdobywanie coraz to większej łatwości czynienia dobrze. Tak rozumiana wolność wewnętrzna jest jednoznaczna z naszą formalną doskonałością moralną. Odpowiedzialność za zdobywanie coraz to pełniejszej wolności wewnętrznej staje się jednoznaczna z nakazem dążenia do formalnego ideału osobowości. Źródeł tej odpowiedzialności należy więc szukać tam, gdzie poszukujemy źródeł wszelkiej odpowiedzialności moralnej, a więc w nakazie realizacji celu ostatecznego. Wykonywanie bowiem wolności, doskonalenie jej jawi nam się jako warunek realizacji tego celu. Jeżeli więc powiedzieliśmy, że wolność wewnętrzna rozumiana jako zdolność poszukiwania prawdy i dążenia do dobra jest nam zadana [28], to zadanie to ma charakter moralny, jest obowiązkiem moralnym człowieka.

Odpowiedzialność ta rozciąga się jednak nie tylko na samo wykonywanie wolności, ale obejmuje także obowiązek wywierania wpływu na samo jej usytuowanie. Jakkolwiek bowiem wolność każdego z nas jest usytuowana, to jednak samo jej usytuowanie może podlegać zmianie. Może się ono zmieniać nie tylko dzięki działaniu łaski, łagodzącej skutki grzechu pierworodnego i dzięki naszym wysiłkom samowychowawczym, lecz także dzięki zmianie sytuacji społecznej, w jakiej każdej osobie ludzkiej działać wypada, a która może utrudniać wykonywanie wolności, lub je ułatwiać.

Kiedy mówimy o ograniczeniu wolności, to najczęściej wskazuje się na to, że ograniczeniem naszej wolności jest wolność drugiego

---

[27] Patrz *Breviarium fidei*, VII, 10, 28, 59, 124.

[28] Por. Pius XII, *Przemówienie* z dnia 1 czerwca 1946, AAS 38, 1946, 257.

człowieka. Jest to jeszcze jedno nieporozumienie, które w świetle zarysowanej koncepcji wolności staje się łatwe do wyjaśnienia. Wolność drugiego człowieka nie tylko nie ogranicza naszej wolności, ale ją wspiera, a nawet warunkuje i ujawnia. Dopiero wtedy, gdy wszyscy są wolni, my możemy być takimi naprawdę [29]. Nie tylko w tym znaczeniu, że wolność jest nam tak wspólna, jak wspólna nam jest nasza ludzka natura i zagrożenie wolności drugiego człowieka jest zagrożeniem mojej wolności, ale także o tyle, o ile wolność wszystkich decyduje o „usytuowaniu" naszej wolności w określonych warunkach społecznych, pozwala nam żyć i działać w klimacie wolności. Wolność wreszcie realizowana przez innych przybliża nam prawdę i dobro, które są wszak przedmiotem naszego wolnego dążenia.

## 3. PRAWO DO WOLNOŚCI A WOLNOŚĆ SPOŁECZNA

Jako warunek realizacji ludzkich zadań i celów, wolność staje się zobowiązaniem człowieka, a jako zdolność dążenia do prawdy i dobra, naszego osobowego doskonalenia, otwiera ona przed człowiekiem nieograniczone możliwości [30], co staje się tym bardziej zrozumiałe, jeśli uwzględnimy fakt naszego wejścia w porządek łaski. W tym ujęciu wolność przedstawia się nam jako maritainowska autonomia osoby, utożsamiana przez tego filozofa z doskonałością duchową człowieka [31]. Jeżeli w pierwszym znaczeniu, w znaczeniu ontologicznym wszyscy jesteśmy jednakowo wolni i wolność nasza ma charakter absolutny i nie podlegający ograniczeniom, to w drugim znaczeniu, w znaczeniu moralnym zmierzamy stale do rozwijania naszej wolności, wolność ta jest usytuowana, a więc podlega różnorakim ograniczeniom, które musimy przezwyciężać. Musimy się więc ciągle wyzwalać, dążyć do tego, ażebyśmy byli coraz doskonalej wolni.

Jest to nie tylko nasz obowiązek, lecz także nasze prawo. Kiedy mówimy o prawie do wolności, to mamy oczywiście na myśli prawo podmiotowe, a więc uprawnienie człowieka i tu właśnie rozumiemy wolność w znaczeniu negatywnym, jako nie podleganie przymusowi

---

[29] „Freiheit ist nie wirklich als Freiheit bloss Einzelner. Jeder Einzelne ist frei in dem Masse, als die Andern frei sind". K. Jaspers, *Möglichkeiten eines neuen Humanismus*, München 1951, s. 324.

[30] Por. Metz, s. 305.

[31] „Lecz o jaką wolność może chodzić przede wszystkim cywilizacji chrześcijańskiej? Nie — zgodnie z koncepcją liberalną, o zwykłą wolność wyboru jednostki (to tylko zaczątek lub korzeń wolności); i nie, zgodnie z koncepcją imperialistyczną lub dyktatorską — o wolność wielkości i potęgi Państwa, ale w pierwszym rzędzie o wolność autonomii osób, która się utożsamia z ich doskonałością duchową". J. Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn 1960, s. 130.

zewnętrznemu. Prawo do wolności jest więc uprawnieniem do tego byśmy nie podlegali ograniczeniom w jej wykonywaniu i rozwijaniu. Nie jest to prawo do tego, byśmy nie podlegali żadnemu ograniczeniu, lecz ażeby nie ograniczano osoby w jej autonomii, a zatem w jej doskonaleniu osobowym. Widać z tego, że wolność negatywna i samo prawo do wolności byłoby bardzo trudne do zdefiniowania bez uprzedniego określenia wolności wewnętrznej, pozytywnej, czyli wolność od czegoś może być bliżej określona dopiero przez określenie wolności do czegoś, a więc wolności do prawdy i dobra.

Nie tylko określenie, ale i uzasadnienie wolności od czegoś, a zatem i prawa do wolności wymaga uprzedniego zrozumienia wolności wewnętrznej. *Deklaracja o wolności religijnej* znajduje uzasadnienie tej wolności w godności osoby ludzkiej. Odwołuje się więc do ontologicznej wolności człowieka, odrzucając przez to zarówno uzasadnienie indywidualistyczne odwołujące się do świadomości że jesteśmy wolni, jak i uzasadnienie pozytywistyczne poszukujące w prawie przedmiotowym źródła wszelkich uprawnień podmiotowych [32].

Uzasadnienie to może wydawać się wprawdzie dziwne, a nawet nie do przyjęcia, dla umysłów prawniczych wychowanych na pozytywizmie prawnym i łączących każde uprawnienie z normą prawną jako jego podstawą. Prawo i uprawnienie stanowią oczywiście korelaty, ale powracający ciągle [33] problem pierwszeństwa jednego lub drugiego przypomina nieco problem jajka i kury i może być stawiany tylko w wypadku, kiedy nie bierze się pod uwagę analogicznego charakteru prawa.

Stanowisko *Deklaracji o wolności religijnej* zostało zresztą poprzedzone wywodami encykliki *Pacem in terris,* która wyprowadza prawa osoby ludzkiej z ogólnego porządku świata, ustanowionego przez Boga oraz z godności ludzkiej osoby. Nie jest to jednak podwójne uzasadnienie, gdyż mówiąc o ogólnym porządku Bożym encyklika chce wskazać na miejsce człowieka w tym porządku [34], wskazując zaś na godność człowieka ukazuje jego miejsce w porządku nadprzyrodzonym [35]. Uzasadnienie więc w *Pacem in terris* i w *Deklaracji* jest w istocie to samo.

Deklaracja rozszerza jednak dotychczasowe wypowiedzi Kościoła, gdy idzie o treść prawa do wolności. Najogólniejszym przedmiotem prawa do wolności pozostają zawsze dwie najwyższe wartości ludzkiej natury: prawda i dobro. Wolność człowieka w jednym i drugim

---

32 Por. Courtney Murray, s. 44 n.

33 Por. A. F. Utz, *Sozialethik,* II. Teil: *Rechtsphilosophie,* Heidelberg 1962, s. 162 nn.

34 Enc. *Pacem in terris,* n. 1, 3, 5, 9.

35 *Ibid.* n. 10.

zakresie polega na tym, że ma on prawo, ażeby nie użyto w stosunku do niego przymusu, który by zmierzał do tego, ażeby mu narzucić jakąś prawdę, lub też jakieś dobro, czyli praktycznie nie wolno zmuszać do działania, które byłoby sprzeczne z jego przekonaniami. W tej dziedzinie nietykalność człowieka jest absolutna [36], gdyż rzutuje na jego wolność w znaczeniu ontologicznym. Usiłując człowiekowi narzucić siłą jakąś prawdę lub jakieś dobro, zmusić go do tego, by przyjął za prawdę to, co uważa za fałsz, lub dążył do tego, co uważa za złe, usiłujemy odrzeć go z jego ludzkiej godności. Tak pojęte prawo do wolności jest prawem samej egzystencji ludzkiej i jest wcześniejsze od jakiejkolwiek innej normy za wyjątkiem prawa wiecznego.

Przymusu można jednakże użyć nie tylko do narzucenia czegoś człowiekowi, lecz także do przeszkodzenia mu w jakimś działaniu, a więc do przeszkodzenia mu w poszukiwaniu prawdy, lub dążeniu do dobra, które on sam uzna za takie. Tak rozumiana wolność nie jest oczywiście absolutna i tak pojęte prawo do wolności podlega w pewnym względzie porządkowi publicznemu [37].

Nie oznacza to jednak, że porządek publiczny panuje nad tak rozumianym prawem do wolności. Przeciwnie, ponieważ tak rozumiana wolność wynika z ogólnego nakazu dążenia do prawdy i dobra, dotyczącego każdej osoby ludzkiej i także wcześniejszego od każdego porządku publicznego, bo równoznacznego z nakazem dążenia do celu ostatecznego, stąd porządek publiczny winien służyć tak rozumianej wolności człowieka, winien być podporządkowany jego prawu do wolności.

Jeżeli więc zmierzając do bliższego określenia treści prawa do wolności formułuje się deklaracje zawierające pewne szczegółowe prawa osoby ludzkiej, to nie zmierza się przez to do wyczerpania niejako tej treści, ale tylko do stworzenia pewnych granic, ram, w których mieścić się powinien porządek publiczny. Nie znaczy to również, że poza tymi ramami pozostawia się miejsce dla nieograniczonego stosowania przymusu. Istota porządku publicznego nie tkwi bowiem, jak znowu uważa bardzo wielu prawników, w prawie stosowania przymusu, lecz zadaniem jego jest pomaganie poszczególnym osobom w rozwijaniu ich wolności wewnętrznej. Formułowanie zatem szczegółowych praw i wolności osoby zmierza do wskazania, gdzie owa pomoc prawa publicznego mogłaby okazać się raczej szkodliwa, gdzie zamiast sprzyjać wolności ludzkiej mogłaby ją niszczyć i ograniczać.

Kiedy więc mówimy o prawie do wolności, to musimy pamiętać o tym, że i tu także wolność nie może być interpretowana wyłącz-

---

[36] Courtney Murray, s. 47.
[37] *Ibid.*

nie jako wolność od czegoś, lecz także a może nawet w pierwszym rzędzie jako wolność do czegoś. Wolność pierwszego rodzaju znajdowała swoją realizację w tzw. wolności prawnej, która starała się dać człowiekowi prawo czynienia tego, co chce, nie czyniono natomiast nic, ażeby zapewnić człowiekowi możność osiągania swoich dążeń [38].

Prawo do wolności sięga więc szerzej, aniżeli mogłyby to wyrazić jakiekolwiek sformułowania deklaratywne. Dlatego *Deklaracja* nawołuje do zachowania i strzeżenia obyczaju „integralnej wolności w społeczeństwie, według którego to obyczaju należy przyznać człowiekowi jak najwięcej wolności, a ograniczać ją tylko wtedy i tylko w takim stopniu, jak jest to konieczne" [39]. Sformułowanie to zakłada pewną dynamikę ustroju wolności, polegającą na tym, że im większe jest faktyczne zintegrowanie społeczeństwa, tym szersze mogą być granice wolności, tym mniejsza staje się potrzeba jej ograniczania. Ustrój wolności powinien więc nie tylko posiadać odpowiednie zabezpieczenia przed jej ograniczaniem, przed nadużywaniem przymusu ze szkodą dla praw osoby i jej rozwoju, ale powinien poprzez wychowanie zmierzać do rozszerzania swobód osobowych w miarę postępów integracji społecznej.

Należy jednak pamiętać, że prawdziwej pozytywnej wolności, podobnie jak i poczucia integracji nie może człowiek otrzymać od zewnątrz, nie podobna jej zadekretować. Doskonała więc realizacja prawa do wolności, to nie tylko problem ustroju, choć ten może stworzyć dogodne ramy jej rozwoju. Działalność ustawodawcza zmierzająca do integracji w drodze nakazów i przymusów niszczy wolność i unicestwia procesy integracyjne.

Kiedy wreszcie mówimy o prawie do wolności, to musimy wspomnieć i o tym, że podmiotami tego prawa są nie tylko poszczególne osoby ludzkie, lecz także społeczności. Uzasadnienia prawa społeczności (rodziny, zrzeszeń i stowarzyszeń) do wolności należy poszukiwać również w godności osoby ludzkiej. Nie dotyczy to jedynie Kościoła, jako społeczności założonej przez Samego Chrystusa. Wolność bowiem Kościoła jako instytucji jest uczestnictwem w wolności Jego Założyciela, Jezusa Chrystusa, wolność natomiast Kościoła jako społeczności ma swoją podstawę w wolności Ducha Św. [40]

Skoro podstawa wolności ugrupowań społecznych jest ta sama, co i wolności każdej osoby ludzkiej, stąd i interpretacja ich prawa do wolności winna być podobna. Dodajmy, że zrzeszenia spełniają szczególną rolę w ustroju społeczności ludzi wolnych, chroniąc

[38] J. Leclercq, *Katolicy i wolność myśli*, Kraków 1964, s. 18.
[39] *Declaratio de libertate religiosa*, n. 7.
[40] Patrz Courtney Murray, s. 43.

wolność poszczególnych osób ludzkich, stanowiąc dogodne środki jej rozwoju i równocześnie zakreślając jej społeczne granice.

Widzimy, że istnieje ścisły związek między chrześcijańską koncepcją wolności, rozumianej, jako wolność nie tylko wyboru, lecz także pełnej i rozwijającej się stale autonomii osoby ludzkiej, jako wolność nie tylko negatywna, lecz także pozytywna zdolność odnajdywania prawdy i dążenia do dobra, a zatem między koncepcją wewnętrznej wolności człowieka, a prawem do wolności i sposobem jego interpretacji oraz realizacji, czyli wolnością zewnętrzną. Tylko takie rozumienie wolności pozwala na rozwiązanie pozornych antynomii, jakie narosły wokół tego zagadnienia, antynomii wolności i autorytetu, niezależności osobowej i integracji.

Wolność człowieka nie jest więc zagubieniem się istoty „skazanej na wolność", lecz ciągłym odnajdywaniem się i dopełnianiem osoby otwartej ku Najwyższej Prawdzie i Pełni Dobra.

**Ks. Józef Majka**

STEFAN WILKANOWICZ

# KOŚCIÓŁ, WSPÓLNOTA PODSTAWOWA

Stosunkowo łatwo jest uwierzyć w Boga, niewyobrażalnego i niepojętego, a zatem trochę abstrakcyjnego i niezbyt kłopotliwego, bo właściwie nie bardzo mieszającego się w ludzkie sprawy. Dużo trudniej uwierzyć w Boga-Człowieka, wchodzącego w ludzkie życie wprost i bardzo głęboko, przerażająco głęboko. Ale chyba najtrudniej uwierzyć w Kościół, najbardziej przecież ludzki i codzienny — przynajmniej dla nas, ludzi z kręgu cywilizacji chrześcijańskiej. Oczywiście chodzi o wiarę w boskość Kościoła, o jego mandat. Jest bowiem rzeczą zrozumiałą, że ludzie podobnie myślący odczuwają potrzebę wspólnoty i organizacji — zarówno dla obrony własnych interesów jak i dla realizacji wspólnych celów. Istnienie Kościoła jako organizacji, instytucji, jest więc zupełnie zrozumiałe. Chodzi jednak o charakter tej instytucji, o jej kompetencje. To zaś nie jest wcale bezdyskusyjne.

Słyszymy często: „Kościół Matka nasza". Dla wielu ludzi ten zwrot musi brzmieć ironicznie. Któż to jest ta matka: widywani z daleko w czasie uroczystości biskupi, kurialiści za okienkami czy zatroskani o nabożeństwa lub remonty proboszczowie? Owszem, wiele jest w Kościele paternalizmu i czułostkowości, ale to jeszcze nie macierzyństwo. Każdy z nas dałby dużo, żeby zawsze istniał ktoś taki jak matka, dla której zbłąkane czy nawet wyrodne dziecko jest przede wszystkim zawsze kochanym dzieckiem. Ale to, zdaje się, nie jest cecha Kościoła, który raczej lubi wyrokować i potępiać. Nie żeby miał być instytucją szczególnie złośliwą, broń Boże: jest po prostu instytucją i to wystarczy. Instytucja musi być ciężka i biurokratyczna, musi standaryzować myśli i uczucia, musi krępować twórczość i ograniczać wolność — taka jest natura instytucji. W pewnym zakresie jest to zresztą konieczne, życie społeczne bez tego nie mogłoby istnieć, ale oby ten zakres był jak najmniejszy. Wszelkie instytucje, a zatem i Kościół są złem koniecznym i trzeba

je uznawać — w niezbędnym minimalnym zakresie, zawsze zachowując dystans i poczucie proporcji.

Tak myśli wielu ludzi, skądinąd wierzących i praktykujących, i ja sam tak samo myślałbym (bo w pewnym aspekcie takie rozumowanie jest prawidłowe), gdybym nie dostrzegał innych wymiarów Kościoła. Ale żeby je dostrzec, trzeba wrócić znowu do refleksji nad naturą człowieka.

W pierwszym odcinku moich rozważań [1] pisałem o dążeniu do rozwoju i ustawicznego przekraczania siebie jako o charakterystycznych cechach natury ludzkiej. Ale ten rozwój nie dokonuje się w izolacji. Nawet ten, kto buntuje się przeciw społeczeństwu, nie jest od niego niezależny. Został przez nie ukształtowany i nawet bunt jest znakiem zależności. Ta zależność człowieka od społeczeństwa jest tak wielka, że trafiają się myśliciele, którzy nieomal nie przyznają człowiekowi samodzielnego bytu poza społeczeństwem. Znane są wypadki, niezmiernie wprawdzie rzadkie, długotrwałej izolacji dziecka od społeczeństwa ludzkiego. Opowieść Kiplinga o dziecku, które się wychowało wśród wilków, nie jest całkiem wyssana z palca — rzeczywiście jest znanych parę podobnych wypadków. Rozwój normalnie uzdolnionego dziecka jest wtedy zahamowany, zachowuje się ono jak zwierzę. Natomiast niekiedy mogą osiągnąć normalny rozwój dzieci niezwykle upośledzone, jeśli ich ludzkie otoczenie podejmie odpowiednie wysiłki. Tak np. niewidoma i głuchoniema od urodzenia Helena Keller mogła uzyskać wyższe wykształcenie dzięki swojej nauczycielce, która obmyśliła dla niej specjalny, dotykowy system porozumiewania się.

Miałoby się więc ochotę powiedzieć, że człowiek bez społeczeństwa nie może osiągnąć swego człowieczeństwa. Przy jednostronnym spojrzeniu na to zagadnienie można zrozumieć takie np. sformułowania: „jednostka żyje w narodzie, którego jest nieskończenie małym i przejściowym elementem; musi się uważać za jego organ i narzędzie" (Gino Arias); „wszystko jest w Państwie i nic ludzkiego nie istnieje i *a fortiori* nie ma wartości poza Państwem" (Mussolini).

Wiadomo, jakie wnioski praktyczne mogą być wyciągnięte z takich tez. Po doświadczeniach czasu wojny żadne rozumowanie nie przekona mnie do takich twierdzeń. Niemniej fakt zależności człowieka od społeczeństwa jest niezaprzeczalny. Myśliciele personalistyczni rozwiązują dylemat: osoba-społeczeństwo zazwyczaj w ten sposób, że uznają jednocześnie pierwszeństwo osoby i niezbędność społeczeństwa; społeczeństwo ma służyć osobie ludzkiej, zapewniać jej najlepsze warunki rozwoju, a jednocześnie dobro wspólne ma pierwszeństwo przed dobrem indywidualnym tego sa-

[1] „Znak" nr 149; następne zostały opublikowane w numerach 150 i 152.

mego rzędu. Człowiek przekracza społeczeństwo, ale bez niego nie może się rozwinąć. Więcej nawet, człowiek rozwija się służąc społeczeństwu, największe poświęcenie jest największym przekroczeniem siebie, największym przeobrażeniem. Społeczność, wspólnota, są więc dla nas czymś jaknajbardziej naturalnym i koniecznym. Nikt nie jest samotną wyspą. Zostaliśmy ukształtowani także przez ludzi, którzy żyli przed wiekami i o których nawet nic nie wiemy, i my z kolei wpływamy na myśli i losy tych, którzy przyjdą po nas. Nie zda się na nic ucieczka od dziedzictwa.

Przypomina mi się tu historia pewnej znajomej Austriaczki, której ojciec służył w SS i w czasie wojny był komendantem małego miasteczka w Polsce. Nie krępował się w korzystaniu z możliwości, jakie mu to stanowisko dawało. Córka, nieledwie dziecko w tym czasie, miała oczy otwarte i przeżywała dramat rozdarcia pomiędzy miłością do ojca a wstrętem do tego, co robił. Rozpaczała i buntowała się, z całą młodzieńczą pasją walczyła z ojcem. Wyrzuciła z siebie wszystko, co mogłoby mieć jakikolwiek związek ze światem reprezentowanym przez SS. Ale przecież przez cały czas wojny jadła chleb, który jej ojciec odbierał innym. Miała względnie luksusowe warunki życia dzięki funkcjonowaniu machiny, której była wrogiem. Nie było w tym ani cienia jej winy — ale zależność pozostała.

Pewnego mego niemieckiego znajomego podobna, choć o wiele mniej drastyczna sytuacja, skłoniła do przyjazdu do Oświęcimia, aby tu pokutować za winy ojca i jemu podobnych. Aby uprosić dla niego miłosierdzie u Boga.

Zależność jednych od drugich, którą obserwujemy na codzień, niesłychanie się pogłębia, jeśli na międzyludzkie stosunki spojrzymy od strony religijnej. Jednocześnie zaś wzrasta godność i odpowiedzialność człowieka. Człowiek staje się dzieckiem Bożym, przeznaczonym do udziału w życiu Boga czyli do rodzaju życia przekraczającego naszą wyobraźnię. Równocześnie każda chwila jego życia nabiera znaczenia, nie ma momentów „pustych", które by nie wpływały na jego ostateczny los. Ale nie tylko na jego los. Kościół głosi, że tworzymy jakąś tajemniczą wspólnotę z Chrystusem, że jesteśmy jednym organizmem, którego głową jest Chrystus. Wynika z tego, że wszystko to co robię wpływa także w jakiś sposób na losy innych, że zależność pomiędzy członkami tej wspólnoty jest dużo większa, niż by to można było orzec na podstawie wiedzy o dziedziczności, wpływie środowiska itp. Czy tego chcemy czy nie chcemy, w każdej chwili życia pomagamy lub szkodzimy innym, zarówno tym co przyjdą po nas, jak i tym, którzy pomarli przed nami, bo Bóg jest Panem także i czasu. Nie znamy jedynie mechanizmu tego wpływu, nie potrafimy go mierzyć, czasami tylko spo-

tykamy się u kogoś z niesprawdzalnym przeświadczeniem, że coś zawdzięcza np. czyimś modlitwom.

Kościół może być więc pojmowany nie tylko jako organizacja ale także lub nawet przede wszystkim jako ta tajemnicza duchowa wspólnota. Ale na czym się to przekonanie opiera? W Ewangeliach znajdujemy obrazy szczepu winnego i latorośli, a przede wszystkim o łączności z Bogiem mówią słowa Chrystusa o pożywaniu Jego Ciała i Krwi. Zaś św. Paweł mówi wprost o Kościele jako o organizmie, mówi, że jedni drugich jesteśmy członkami, a głową Chrystus.

Nie jestem w stanie śledzić dyskusji teologów na te tematy i dojść do własnego stanowiska w interpretacji tekstów biblijnych. Ale wystarcza mi, że zręby tej nauki rysują się wyraźnie nawet dla niefachowca i że w ogólnych zarysach jest ona wyznawana przez główne Kościoły chrześcijańskie. Z drugiej zaś strony refleksja filozoficzna na temat osoby i społeczeństwa prowadzi w tym samym kierunku, ukazuje podobny typ zależności, tylko na innym piętrze. Ta zbieżność jest dla mnie przekonywującym argumentem, to mi wystarcza.

Jakie z tego wynikają konsekwencje? Że nie można traktować Kościoła jak stowarzyszenia, do którego człowiek zapisuje się dla osiągnięcia tych czy innych wartości. Jeśli się wierzy w Chrystusa, to się jest w Kościele poniekąd przymusowo, niezależnie od swej woli. Oczywiście myślę tu o Kościele jako duchowej wspólnocie, jako o Mistycznym Ciele Chrystusa — jak się to mówi teologicznym językiem. Zaś organizacja kościelna jest tylko jednym aspektem Kościoła, koniecznym wprawdzie — ze względu na naturę człowieka — ale nie najważniejszym. Organizacja ta podlega prawom socjologicznym, obciążona jest wszelkimi wadami wielkich instytucji i może wyglądać niezbyt sympatycznie. Organizacja ta się zmienia i powinna się zmieniać. Powinno być troską wszystkich, aby nie ciążyła zbytnio nad duchem. I nie należy wyolbrzymiać jej roli — nie tu bowiem leży istota rzeczy.

Jeśli mówi się o świętości Kościoła, to należy mieć na myśli nadprzyrodzoną duchową wspólnotę, w której Chrystus jest obecny i w której powoduje tajemnicze krążenie dóbr duchowych, nie zaś moralną doskonałość poszczególnych członków tej wspólnoty ani też jej biurokrację. Termin „Kościół, Matka nasza" też ma sens w odniesieniu do tej wspólnoty — bowiem pod wpływem Chrystusa w niej obecnego rodzimy się i odradzamy duchowo.

Jaki jednak zasięg ma ta wspólnota, kto do niej należy? Ochrzczeni katolicy, wszyscy wierzący w Boga, czy też wszyscy ludzie dobrej woli? Nie jest to taka prosta sprawa. Spontanicznie budzi się sprzeciw wobec traktowania tej przynależności od strony formalnej, czu-

jemy, że mogą być bliżej Boga ludzie niezbyt jasno wierzący, ale świadczący życiem Jego wezwaniu do miłości. Z drugiej strony trudno powiedzieć, że to całkiem obojętne w co kto wierzy i do czego się poczuwa, byle był szlachetny — bo wtedy negowałoby się rozum i jakoś podważało szacunek wobec prawdy.

Zobaczmy, co mówi na ten temat Sobór.

*Konstytucja dogmatyczna o Kościele* powraca do starego biblijnego określenia „Lud Boży". Termin ten odnosił się pierwotnie do narodu izraelskiego, wybranego przez Boga do przekazania ludzkości Jego posłania. Stąd też inne określenie: „lud mesjaniczny". Ale biblijny Izrael był przygotowaniem do przyjścia Chrystusa i stworzenia nowej uniwersalnej wspólnoty. Stąd założony przez Chrystusa Kościół jest Ludem Bożym. Do tego nowego Ludu Bożego powołani są wszyscy ludzie, choć aktualnie nie wszyscy do niego należą. Choć może stanowić on w danym okresie niewielką nawet grupę, to jest „zalążkiem jedności, nadziei i zbawienia dla całego rodzaju ludzkiego". Kto jednak należy do tak pojętego Ludu Bożego? Musimy uważnie przeczytać tekst o tym mówiący. Oto jego najważniejsze fragmenty: „Do społeczności Kościoła wcieleni są w pełni ci, co mając Ducha Chrystusowego w całości przyjmują przepisy Kościoła i wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia i w jego widzialnym organizmie pozostają w łączności z Chrystusem rządzącym Kościołem przez papieża i biskupów, w łączności mianowicie polegającej na więzach wyznania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego oraz wspólnoty (*communio*). (...) ...Co się zaś tyczy tych ludzi, którzy będąc ochrzczeni noszą zaszczytne imię chrześcijan, ale nie wyznają całej wiary lub nie zachowują jedności wspólnoty pod zwierzchnictwem następcy Piotra, to Kościół wie, że jest z nimi związany z licznych powodów (...)

Ci wreszcie, którzy jeszcze nie przyjęli Ewangelii, w rozmaity sposób przyporządkowani są do Ludu Bożego. Przede wszystkim więc naród, który pierwszy otrzymał przymierze i obietnice i z którego narodził się Chrystus wedle ciała (por. Rz 9, 4—5), lud dzięki wybraniu szczególnie umiłowany ze względu na przodków, albowiem Bóg nie żałuje darów i wezwania (por. Rz 11, 28—29). Ale plan zbawienia obejmuje także i tych, którzy uznają Stworzyciela, wśród nich zaś w pierwszym rzędzie muzułmanów; oni bowiem wyznając, iż zachowują wiarę Abrahama, czczą wraz z nami Boga jedynego i miłosiernego, który sądzić będzie ludzi w dzień ostateczny. A i od innych, którzy szukają nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń, od takich również Bóg sam nie jest daleko, skoro wszystkim daje życie, tchnienie i wszystko (por. Dz 17, 25—28), a Zbawiciel chciał, aby wszyscy ludzie byli zbawieni (por. 1 Tym 2, 4). Ci bowiem, którzy bez własnej winy nie znając Ewangelii

Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego poprzez nakaz sumienia poznaną starają się pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć wieczne zbawienie. Nie odmawia też Opatrzność Boża koniecznej do zbawienia pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują, nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie. Cokolwiek bowiem znajduje się w nich z dobra i prawdy, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii i jako dane im przez Tego, który każdego człowieka oświeca, aby ostatecznie posiadł życie".

Widać stąd, że istnieją jakby różne stopnie przynależności do Ludu Bożego czyli do Kościoła. Jedni są do niego „wcieleni w pełni", inni „są z nim w łączności", jeszcze z innymi Kościół „jest związany z licznych powodów", niektórzy wreszcie „w rozmaity sposób przyporządkowani są (*ordinati*) do Ludu Bożego".

Ojcowie Soboru odcinają się przy tym od formalistycznego traktowania przynależności do Kościoła. Trzeba bowiem należeć do Kościoła „sercem" a nie tylko „ciałem". Ci więc, którzy „nie trwają w miłości" nie będą zbawieni, choćby formalnie należeli do Kościoła. Ci, którzy nie współdziałają z łaską Chrystusa, czyli Jego darem i pomocą „„nie tylko zbawieni nie będą, ale surowiej jeszcze będą sądzeni".

Określenia mówiące nam o przynależności do Kościoła, nie są jednak całkiem jasne. Czuje się, że Ojcowie Soboru chcą zaznaczyć istnienie duchowej wspólnoty sięgającej aż do ludzi właściwie niewierzących („którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga"), a jednocześnie obawiają się powiedzieć za dużo, unikają ostrych definicji. W szczególności termin „są przyporządkowani" jest pod tym względem mistrzowski, bo wskazuje na istnienie jakiegoś związku, ale zarazem uniemożliwia jakiekolwiek bliższe jego określenie. Czyżby taki sposób redakcji należało przypisać niemożności uzgodnienia zbyt różniących się teologicznych opinii, czyżby to był wynik dyplomatycznego kompromisu pomiędzy różnymi tendencjami w łonie Soboru? Nie sądzę, przyczyna leży chyba dużo głębiej. Chyba Sobór nie mógł zrobić inaczej. Poruszamy się tu bowiem na pograniczu tajemnicy. Ostatecznie duchowe wnętrze każdego człowieka pozostanie dla nas tajemnicą i tajemnicą pozostanie przede wszystkim sam Bóg. Zatem wszelkie zbyt precyzyjne wytyczenie granic Mistycznego Ciała Chrystusa jak też jego anatomiczne rysunki są sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem i jakoś uwłaczają wielkości Boga. Zapewne z biegiem czasu dojrzeje może głębsze zrozumienie tych spraw, ale nie należy spodziewać się zbyt wiele, zwłaszcza gdy chodzi o uroczyste orzeczenie Kościoła.

Problem jest otwarty i w pewnej mierze pozostanie otwarty aż do Dnia Sądu.

Czytając teksty mówiące o Ludzie Bożym myślę jednocześnie o tym, co napisałem uprzednio („Znak" nr 149) o wierze podstawowej i o powołaniu człowieka. Jak się mają do Kościoła ci, którzy wierzą w sens świata i życia ludzkiego oraz w sens nieutylitarnej miłości? Sądzę, że mają oni jakiś udział w tej duchowej wspólnocie Ludu Bożego, jeśli te ich przekonania nie są oderwaną od życia abstrakcją, jeśli starają się być im wierni. Sobór mówi o tych, którzy usiłują wieść uczciwe życie jako o należących do najszerszego kręgu wspólnoty. Uczciwe życie może znaczyć dużo lub mało, zależnie od sposobu jego rozumienia. Sądzę, że Ojcowie Soboru nie mieli tu na myśli konformistów stosujących się do pewnych norm i form, ale raczej tych, którzy usiłują przezwyciężyć ciężar lenistwa i niechęć do miłości bliźniego.

Ale chyba nie ma sensu dalej się zagłębiać w tę analizę. Zadowalam się przekonaniem, że ludzie mający wiarę podstawową (w sens świata i życia, w miłość nieutylitarną) i usiłujący się nią kierować w życiu już przez to samo skierowani są ku Bogu i w jakiś sposób należą do wielkiej wspólnoty z Nim związanej.

Tu dochodzę do pewnej trudności. Mam bowiem ochotę nazwać tę wspólnotę *wspólnotą podstawową*. Napisałem, że wiara lub niewiara w sens i miłość są czymś najbardziej podstawowym, czymś co w najgłębszy sposób różni ludzi między sobą. Dlatego wiary tej nie nazwałem np. „wiarą początkową" czy „progiem wiary" (co by się trochę narzucało), ale podkreśliłem jej szczególne znaczenie. Napisałem nawet, że jest ona w pewnym sensie ważniejsza niż przyjęcie jakiegoś systemu teologii i moralności. Stąd naturalna chęć użycia terminu „wspólnota podstawowa". Ale czy nie prowadzi to do jakiegoś odwrócenia proporcji, do stawiania sprawy na głowie? Według tekstu Konstytucji ludzie mający jedynie wiarę podstawową stanowiliby obrzeża wspólnoty, zatem mogłoby to prowadzić do deprecjonowania znaczenia świadomego związku z Chrystusem i formalnej przynależności do Kościoła, który On założył.

W tym miejscu myśl wraca do punktu wyjścia i zaczynam się zastanawiać nad naturą i powołaniem człowieka. Czy powołanie człowieka i powołanie chrześcijańskie to to samo czy co innego? Napisałem, że powołanie człowieka to jakby przymus wychodzenia poza swój los, tęsknota do czegoś wyższego, lepszego; zatem człowiek musi ustawicznie przekraczać siebie, szukać czegoś wyższego. Czymże jest powołanie chrześcijańskie? Tym samym co do kierunku, tylko że chrześcijanin zna (o tyle, o ile człowiek może znać) kres, że nie dąży do „czegoś" czy „kogoś", ale po prostu do Boga,

do Jezusa Chrystusa, pełni prawdy, dobra, piękna i świętości. Chrześcijanin ma przy tym świadomość łączności z Bogiem, świadomość miłości Boga ku niemu i świadomość pomocy Bożej w jego dążeniu do Boga. Tę pomoc Bożą otrzymują także i ci, którzy o Bogu nic lub prawie nic nie wiedzą, ale usiłują jaknajlepiej realizować swoje ludzkie powołanie. Jeśli Bóg jest Sprawiedliwością i Miłosierdziem to żaden odruch dobrej woli nie minie niezauważony, to nikt nie będzie odrzucony, kto starał się iść za swoim światłem, ze swoim sumieniem. I są wypadki, że ktoś dochodzi bardzo wysoko mając do dyspozycji tylko bardzo słabe światło. To są ludzie, którzy „w nic nie wierzą", czyli nie mają silnych bodźców intelektualnych do działania, a mimo to zdobywają się na ofiarne bohaterstwo, wprost na świętość życia. Tym większa ich chwała i zasługa. Ale chyba chodzi o to, aby jak najwięcej ludzi rozwijało się, aby następował ogólny postęp, aby l u d z k o ś ć realizowała swoje ludzkie powołanie. I tu nie mogę nie uznać, że świadomość istnienia Boga i łączności człowieka z Bogiem jest ogromną w tym pomocą. Jaką ulgą i zachętą jest uprzytomnienie sobie, że Bóg jest i że mnie kocha! Sama ta prawda warta jest największych wysiłków dla jej upowszechnienia. Do prawdy tej kieruje i przybliża mnie rozumowanie oparte o rozważanie natury ludzkiej i sensu świata, ale w swoim pełnym wymiarze prawda ta jest prawdą objawioną, czyli darem Boga. Byłoby czystym szaleństwem lekceważące traktowanie tego daru.

Jednak niezwykła ważność objawienia chrześcijańskiego nie przekreśla, jak sądzę, myśli o podstawowej wspólnocie ludzi dobrej woli, czyli ludzi jakoś świadomie lub nieświadomie związanych z Bogiem. Jest bowiem coś bardzo istotnego w tym, czy ktoś realizuje jak potrafi najlepiej swoje ludzkie powołanie czy też nie; czy dąży do prawdy, dobra, piękna, świętości, czy też to wszystko lekceważy; zatem czy się do Boga zbliża czy od Niego oddala.

Na tę wielką wspólnotę można patrzeć z różnych punktów widzenia. W ujęciu *Konstytucji o Kościele* patrzy się na nią jakby z centrum, w którym stoją ludzie najbardziej formalnie związani z Chrystusem. Ja wolę trochę inny obraz, wolę patrzeć na tę wspólnotę jako na pewną całość, w ramach której istnieją różne grupy, a także pojedynczy ludzie, i w której chrześcijanie głoszą Chrystusa, i to Ukrzyżowanego. To nie jest kwestia gustu, taki sposób patrzenia. Po prostu sądzę, że trzeba przeżyć przynależność do Ludu Bożego (w jego całym zakresie) tak jak się przeżywa przynależność do Kościoła — instytucji, do Kościoła — grupy społecznej. Inaczej przynależność do Kościoła przeżywa się nieświadomie w sposób niepełny, zagrożony formalizmem i mentalnością getta. Nazwa wspólnoty podstawowej i obraz tej wspólnoty jako pewnej

całości pomaga w pełnym praktycznym rozumieniu i przeżywaniu Kościoła.

Zapewne nowe spojrzenie na Kościół i „odkrycie" Ludu Bożego jako pewnej wspólnoty, w której granicach znajdują się nie tylko ochrzczeni katolicy, dla jednych może być nawet gorszące, inni zaś mogą tym odkryciem tak się zachwycić, iż usunie im się sprzed oczu fakt, że mają wyznawać i głosić Chrystusa Ukrzyżowanego, i że wskutek tego jednak będą dziwowiskiem dla świata, mimo swej otwartości i głębokiego poczucia łączności z wszystkimi ludźmi dobrej woli (zresztą ludzie prawdziwie żyjący Bogiem są także dziwowiskiem dla przeciętnie pobożnych chrześcijan. Obie te postawy są psychologicznie zrozumiałe i nie należy się im dziwić. Człowiek obciążony jest jednostronnością w poznawaniu i odczuwaniu — gdy się na czymś koncentruje, osłabia jednocześnie swoje zaangażowanie w odniesieniu do innych spraw. Stąd w okresach przejściowych pewne wahania poglądów są zjawiskiem normalnym. Rzecz w tym, żeby poglądy jednostronne nie wiązały się z sekciarskim zacietrzewieniem.

Ta myśl każe mi trochę inaczej spojrzeć na Kościół-instytucję, prowadzi do skorygowania tego, co napisałem na początku tego odcinka moich rozważań. Spostrzegłem się bowiem, że moja niechęć do wszelkich instytucji ma swoje korzenie w aktualnej sytuacji cywilizacyjnej. Rozumiem przecież doskonale, że człowiek nie może żyć bez instytucji, że rozwój instytucji warunkuje rozwój cywilizacji. A jednak nie lubię instytucji, nie ufam im. Skąd to się bierze? Sądzę, że przyczyna leży w charakterze współczesnej cywilizacji, w nieprzystosowaniu ludzi (wśród których wzrosło poczucie osobowych praw i aspiracji rozwoju osobowości) do życia w społeczeństwie masowym i to będącym w stadium rozrastania się na cały glob. Ludzkość jest w trakcie jednoczenia się, czuję, że jest to konieczne dla uniknięcia katastrofy atomowej i wyrównania katastrofalnych dysproporcji gospodarczych i cywilizacyjnych. Jestem przekonany o gwałtownej potrzebie rozwoju instytucji międzynarodowych, wiem o nieuchronnym komplikowaniu się życia społecznego, o tendencji do zmniejszania się pola dla swobodnej inicjatywy jednostek. Ale jednocześnie nie mogę zaprzeczyć, że męczy mnie wzrastająca gęstość stosunków społecznych i nadmiar nawet czysto fizycznych bodźców (hałas, niemożność skupienia się), że niepokoi mnie fakt, iż coraz więcej czasu pochłania nie twórcze myślenie i realizacja inicjatyw, ale zebraniowa liturgia i niekończące się uzgadnianie. Zwłaszcza wtedy, gdy wydaje się ono zupełnie niepotrzebne, wynikające jedynie z istnienia instytucji a nie ich celowego działania. Coraz chętniej izoluję się w domu, coraz trudniej przezwyciężam niechęć do

mieszania się w cokolwiek, pomimo mego społecznego usposobienia i długoletniej organizacyjnej rutyny. Gdy odczuwam potrzebę jakiejś szerszej wspólnoty (bo wszyscy jesteśmy coraz bardziej samotni), najbardziej odpowiadałoby mi nieduże grono przyjaciół, które byłoby zarazem moją parafią, ośrodkiem wymiany myśli, wzajemnej pomocy i oparciem dla jakiegoś działania. Zdaję sobie sprawę, że nieomal biologicznie uwarunkowana niechęć wobec instytucji wpływa także na mój stosunek do instytucji kościelnych i do Kościoła jako instytucji, zdaję sobie zatem sprawę, że doznaję przeszkód we właściwej jego ocenie, że mój sposób patrzenia jest w pewien sposób zdeformowany. Muszę się zatem oderwać od chwilowych, historycznych uwarunkowań, spojrzeć głębiej i z dystansu.

Czy Chrystus mógł nie założyć Kościoła? Bóg jest Wszechmocny, zatem pytanie wydaje się głupio postawione. Jednak, jeśli człowiek przez Boga stworzony ma ciało i społeczną naturę, to istnienie organizacji kościelnej wydaje się naturalne i konieczne. Więcej jeszcze, obdarzenie Kościoła-instytucji tak wielkim zakresem kompetencji jest darem, jest uznaniem podmiotowości ludzi w sprawach najistotniejszych, w sprawach dotyczących Boga.

Nie można zaprzeczyć, że jest to dar bardzo niebezpieczny dla obdarowanych. I że istnienie i kompetencje organizacji kościelnej muszą być zrównoważone przez żywą świadomość istnienia duchowej wspólnoty związanej z Bogiem, która nie pokrywa się z Kościołem widzialnym. I przez świadomość tego, że każdy jest osobą, kochaną przez Boga, że każdy ma indywidualne powołanie, które może być tajemnicą dla innych, a także nieraz dla niego samego. „Myśli moje nie są myśli wasze, drogi moje nie są drogi wasze" — to zdanie raz jeszcze stawia nas wobec tajemnicy Boga i tajemnicy Kościoła.

Do tej tajemnicy będę wracał jeszcze wiele razy w dalszych rozważaniach, próbując zrozumieć Kościół, zjawisko tak bardzo konkretne i codzienne, a zarazem tak nieuchwytne i wielowymiarowe.

**Stefan Wilkanowicz**

# POSŁUSZEŃSTWO ZAKONNE

*W dziale dyskusji nru 143 („Zakony a reforma soborowa") zamieściliśmy artykuł, który poruszał m. in. zagadnienie posłuszeństwa zakonnego. Kontynuując tę doniosłą problematykę zamieszczamy poniżej dwa artykuły, z których pierwszy jest bezpośrednio odpowiedzią na* Młode wino i stare naczynia *J. Grzesia, a następny pozycją przetłumaczoną z „Nouvelle Revue Théologique" (Louvain, wrzesień — październik 1966)*

ROMUALD KOSTECKI OP

## POSŁUSZEŃSTWO - DLACZEGO? JAKIE?

### I

Dużo obecnie mówi się o posłuszeństwie, że jest to zagadnienie dzisiaj palące, nie tylko w życiu zakonnym, ale w ogóle w życiu Kościoła, w życiu państwowym, rodzinnym; że na starą koncepcję posłuszeństwa — zwłaszcza zakonnego — należy spojrzeć nowymi oczami, skorzystać z tragicznych doświadczeń, przeanalizować niektóre pojęcia dotyczące posłuszeństwa. Mówi się nawet o możliwości nowej koncepcji posłuszeństwa. W tej sprawie zabrał głos „Znak" w numerze czerwcowym 1963 r. publikując artykuł K. Rahnera pt. *Refleksje o posłuszeństwie* [1] oraz w numerze majowym ub. r. poświęconym reformie soborowej zakonów na tle reformy ogólno-kościelnej.

Dobrze, że laikat zabiera głos w sprawach, którymi dotychczas mało albo wcale się nie interesowano w sferach poza-duchownych. Świeccy mają tu coś do powiedzenia, bo zakony są instytucjami społecznymi, są w Kościele i dla dobra Kościoła, każdemu więc winno leżeć na sercu, by one były tym, czym są z woli ich założycieli i czym Kościół chce je mieć. Są otwarte dla wszystkich, każdy może — jeśli ma po temu dane — obrać życie zakonne. Aby się osobiście zaangażować w życie zakonne, lub wskazać je innym, zalecić, nie przeszkadzać itp. trzeba się orientować czym ono jest, jak wygląda w praktyce, czy można w nim znaleźć to, do czego przynagla wewnętrzny impuls powołania. Zwłaszcza trzeba wiedzieć jak wygląda posłuszeństwo zakonne, na którym opiera się

1 „Znak" 143, 1966; 109, 1963, ss. 692—709.

życie zakonne, jego organizacja, dyscyplina itd. — to, co nazywamy zakonnością.

Wspomniany numer „Znaku", poświęcony zakonom, nie wnosi jakichś nowych ujęć życia zakonnego, nie podsuwa czegoś konkretnego, co by można zastosować przy unowocześnianiu — o którym tak dużo się mówi — życia zakonnego. Jest natomiast wiele uwag krytycznych — więcej lub mniej słusznych — które jednak nie są bez wartości.

Gdybyśmy się chcieli dowiedzieć ze wzmiankowanego numeru, czym właściwie powinno być obecnie posłuszeństwo w zakonie, wyczytamy takie oto zdania: „Posłuszeństwo zakonne — raz jeszcze powtarzamy — w swej istocie nie jest poddawaniem się temu, czego chce przełożony. Jest wspólnym odczytywaniem woli Ojca, jest związkiem miłości..." [2]; „bez motywu nadprzyrodzonego nie ma w ogóle cnoty posłuszeństwa"; „Jeżeli młody kleryk zakonny zapyta rozkazującego mu przełożonego: dlaczego?, ten ostatni pytanie powinien traktować jak wielką łaskę Boga" [3]; „Przez posłuszeństwo zakonne rozumiem nie tylko zewnętrzne wykonanie rozkazu, nie tylko akt woli skłaniający danego człowieka do działania zgodnie z nakazem, ale także i to, co nazywa się *oboedientia intellectus*. Uważam, że bez niej, że bez posłuszeństwa intelektu posłuszeństwo woli nie ma najmniejszego sensu" [4]. Te i tym podobne zdania nie bardzo wyjaśniają czym właściwie jest posłuszeństwo. Twierdzenie, że posłuszeństwo zakonne pozbawia poczucia odpowiedzialności, że zatraca się przez nie umiejętność podejmowania decyzji itp., są przesadzone. Mimo to, nie są bez wartości. Zmuszają do refleksji, a to dużo znaczy. I za to należy się autorom wdzięczność.

Nieco inaczej przedstawia się artykuł K. Rahnera. Jest to głębsze ujęcie zagadnienia, w sposób, który początkowo irytuje czytelnika, gdyż odnosi się wrażenie, że autor wszystko przewraca. Stopniowo wszystko jednak się wyjaśnia i to pozorne obalanie starych zasad, jest czymś w rodzaju chwytu pedagogicznego, przez który autor chce swe myśli zaakcentować. Uzasadnienie posłuszeństwa podane przez autora, aczkolwiek w zasadzie słuszne, nie jest całkowite ani ostateczne, jest jakby wyrwane z kontekstu racji wyższych. Prawdą jest, że posłuszeństwo zakłada oddanie wszystkich swych sił i energii w wyłączną służbę spraw Bożych i tego, co jest Bogu miłe, że wiąże się z ofiarą, z modlitwą, że jest dla dobra Kościoła itp., lecz to nie jest ostateczną racją dlaczego ja

---

2 s. 529.
3 s. 607.
4 s. 603.

mam być posłuszny i dlaczego niektóre jednostki zobowiązują się ślubem do posłuszeństwa. Naszym zdaniem, autor mimo wnikliwej analizy posłuszeństwa, jego możliwych odchyleń i przedstawienia jak winno wyglądać prawdziwe posłuszeństwo, nie odpowiedział wystarczająco — „dlaczego posłuszeństwo"?

## 1. CZYM JEST POSŁUSZEŃSTWO?

Chcąc odpowiedzieć „Po co posłuszeństwo"? — trzeba sobie uświadomić czym ono właściwie jest? Co to znaczy być posłusznym? W Piśmie św. mamy nawoływania do posłuszeństwa: „Dzieci bądźcie posłuszne rodzicom waszym w Panu, bo to jest sprawiedliwe" [5]; „Słudzy, posłuszni bądźcie panom wedle ciała..." [6]; „Bądźcie posłuszni przełożonym waszym i bądźcie im oddani" [7]. Nieposłuszeństwo pierwszego ojca uczyniło z nas grzeszników, posłuszeństwo Chrystusa usprawiedliwiło ludzkość. „Bo jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wielu stało się grzesznikami, tak przez posłuszeństwo jednego, wielu stanie się sprawiedliwymi" [8]. Pismo św. podkreśla, że posłuszeństwo jest lepsze i milsze Bogu aniżeli ofiary. „Właśnie lepsze posłuszeństwo od ofiary..." [9].

Należy wyróżnić posłuszeństwo w znaczeniu szerokim od posłuszeństwa w sensie ścisłym. Gdy się wykonuje akty nakazane przez jakąś cnotę np. miłości bliźniego, sprawiedliwości, praktyki religijne, mamy do czynienia z posłuszeństwem w znaczeniu szerokim. Nie jest ono specjalną cnotą, ale okolicznością uczynku cnotliwego. Podobnie rzecz się ma z nieposłuszeństwem; nie jest to grzech odrębny ale okoliczność grzechu, bo w każdym grzechu jest nieposłuszeństwo prawu.

Tu chodzi o posłuszeństwo w znaczeniu uściślonym, które ma swoje i sobie właściwe pole działania, różne od innych cnót, czyli sobie właściwy przedmiot. Takie posłuszeństwo stanowi odrębną cnotę, a wykroczenia przeciw niej — specjalne grzechy nieposłuszeństwa. Otóż przedmiot właściwy cnoty posłuszeństwa — jej pole działania — t o w y p e ł n i a n i e r o z k a z ó w p r z e ł o ż o n e g o. A więc nie można powiedzieć, że posłuszeństwo zakonne nie jest poddawaniem się temu, czego chce przełożony; albo że posłuszeństwa zakonnego nie należy traktować w pierwszym rzędzie jako posłuszeństwa rozkazom indywidualnym. Właśnie przeciwnie; posłuszeństwo jako cnota, to należyte nastawienie woli indywidualnej

5 Ef 6, 1.
6 Ef 6, 5.
7 Hbr 13, 17.
8 Rz 5, 19.
9 I Sm 15, 22.

aby poddać się rozkazom indywidualnym, a posłuszeństwo jako praktyka, to spełnianie indywidualne rozkazów konkretnych i indywidualnych, bądź to ludzi upoważnionych do rozkazywania, bądź nakazów pisanych prawa. Wówczas praktykuje się posłuszeństwo w znaczeniu ścisłym, gdy się wykonuje daną czynność, ponieważ jest nakazana przez kompetentną władzę; jeśli motywem pobudzającym do działania jest rozkaz konkretny. Powiedzenie: „przede wszystkim należy nieco zapomnieć o przepisach i próbować być posłusznym wobec głosu Boga dzisiaj pokazującego drogi" [10] — nic nie wyjaśnia. O jaki tu głos chodzi? Jak ten głos usłyszeć? Czy to ma być wsłuchiwanie się w głos natchnień Bożych? Skąd można wiedzieć, czy to naprawdę głos Boży a nie moje widzimisię? Bóg wskazuje drogi — między innymi — przez rozkazy przełożonych. I dlatego nie można zapominać nakazów i przepisów, bo wówczas wychodzimy poza posłuszeństwo. Im ten motyw jest czystszy, wolny od domieszki innych bodźców, tym posłuszeństwo jest lepsze. Doskonałe w całej pełni jest wówczas, gdy się słucha jedynie dlatego, że to jest nakazane. Oczywistą jest rzeczą, że mogą tu wchodzić w grę inne wyższe motywy, np. miłość Boga, oddziaływujące na poddawanie się rozkazom, uszlachetniające i wynoszące posłuszeństwo na wyższy poziom, istota jednak jego zasadzać się będzie zawsze na wypełnianiu rozkazów. Można to zrobić zarówno na poziomie przyrodzonym, kierując się li tylko światłem rozumu, albo można się wznieść wyżej, czerpiąc z wiary motywy nadprzyrodzone. Nie można tedy twierdzić, że bez motywu nadprzyrodzonego, nie ma w ogóle cnoty posłuszeństwa. Teologia moralna wyróżnia cnoty nabyte i nadprzyrodzone. Nie ulega wątpliwości, że człowiek wierzący powinien wznosić się na poziom nadprzyrodzony, czerpiąc motywy działania z wiary, bo tylko wówczas czynności jego nabierają wartości zasługującej wobec Boga. Jeśli jednak pozostaje przy motywach przyrodzonych, ale rozumnych, zgodnych z prawem naturalnym, czynności jego są moralnie dobre.

## 2. UZASADNIENIE POSŁUSZEŃSTWA W PRAWIE NATURALNYM

Ostateczną racją posłuszeństwa w porządku przyrodzonym — jest porządek wszechświata. Bez posłuszeństwa nie może być mowy o harmonii, pokoju i pięknie wszechświata. Jedne byty muszą podlegać drugim. Wyższe mają wpływać na niższe i kierować nimi, mniej doskonałe winny poddać się wpływowi i kierownictwu wyższych. Wpływ doskonalszych na niższe — *agi et pati* — istnieje

10 „Znak" n. 143, s. 600.

w świecie istot nierozumnych. Można mówić o pewnego rodzaju posłuszeństwie w przyrodzie. Analogicznie winno być u istot rozumnych. Człowiek z natury jest istotą społeczną. Nie da się pojąć społeczeństwa zorganizowanego bez kierownictwa i poddawania się rozkazom. Obowiązek posłuszeństwa ma więc uzasadnienie w prawie naturalnym i prawie boskim. Święty Tomasz wyraża to tymi słowy: „Jak w porządku naturalnym, ustanowionym przez Boga, rzeczy niższe z konieczności poddane są działaniu wyższych, tak u ludzi na mocy prawa naturalnego i boskiego niżsi winni są posłuszeństwo wyższym" [11]. Jest się zaś wyższym od innych inteligencją, wiedzą, cnotą, doświadczeniem — oraz władzą jaką się piastuje. Ona to stawia jednych na czele drugich i uprawnia ich do kierowania. Jest rzeczą bardzo pożądaną, by wyższości, jaką daje władza, towarzyszyła wyższość z racji przymiotów osobistych, a więc intelektualnych, moralnych, to do pewnego stopnia ułatwiałoby posłuszeństwo. Mimo że przełożony nie dorównywuje podwładnym roztropnością, doświadczeniem, wiedzą itd. pozostaje wyższym z racji władzy.

## 3. POSŁUSZEŃSTWO A PRAWO CHRYSTUSA

Obowiązek posłuszeństwa, tkwiący swymi korzeniami w prawie naturalnym, został podjęty i wzmocniony przez prawo Ewangelii. Dlatego wyznawcy Chrystusa winni mieć więcej wyczulenia na zachowanie porządku we wszechświecie — więcej ducha posłuszeństwa. Ewangelia wnosi nowe, wyższe, nadprzyrodzone racje posłuszeństwa. Celem ostatecznym człowieka jest — jak to zwięźle wyraził Leon XIII [12] — kontemplacja Trójcy Świętej. A więc jest to cel z istoty swej nadprzyrodzony. Warunkiem osiągnięcia go, to stan łaski i cnoty wlane, uzdalniające do bezpośredniego zjednoczenia się z Bogiem. Najbardziej jednoczy z Bogiem miłość. Stąd jej szczególna doskonałość oraz wartość życiowa. Wiara i nadzieja także jednoczą z Bogiem, ale doskonalej robi to miłość. „Teraz trwają wiara, nadzieja, miłość, to troje: ale z tych większa jest miłość" [13]. Miłość Boża prowadzi do kontemplacji niebieskiej i ona nadaje doskonałości człowiekowi i wartości nadprzyrodzonej jego życiu i dlatego ona właściwie jest właściwym celem życia chrześcijańskiego i wszystkich odmian życia zakonnego. Wszystko inne poza miłością, praktyki religijne, ćwiczenia, to co zwiemy ascezą życia chrześcijańskiego czy zakonnego, to są środki do zachowania, utrwalenia i spotęgowania miłości. Jedne z nich mają na celu usuwać to

---

11 2—2, q. 104, a. 1.

12 *Divinum Illud.* AAS., XXIX, 1897, ss. 644—658.

13 I Kor 13, 13.

wszystko co przeszkadza w miłości i co ją osłabia, opóźnia; inne znów wprost przyczyniają się do jej rozwoju. Jedną z licznych przeszkód w zjednoczeniu się z Bogiem przez miłość, to „pycha żywota", a więc zespół różnych nieuporządkowanych poruszeń i skłonności woli, popychających człowieka do zabierania miejsca, które mu się nie należy. Ona to jest przyczyną wielu kłopotów osobistych oraz wykroczeń moralnych. Najskuteczniejszym lekarstwem na nią jest posłuszeństwo — zwłaszcza posłuszeństwo świadomie zdecydowane a potwierdzone ślubem. Ślub ma to do siebie, że wzmacnia wolę, nakładając jej specjalnego rodzaju „przymus" — przymus dobrowolnie chciany, który leczy jej zmienność i utrwala w dobrym. To zobowiązanie się ślubem do spełniania rozkazów określonych przez prawo zakonne, jest tym „dobrem lepszym", jakie się składa Bogu. Przez ślub posłuszeństwa rezygnuje się w pewnym zakresie z możności dysponowania sobą. W tym leży ofiara i to wielka, większa niż w ślubie czystości czy ubóstwa — bo czysto duchowa i dotycząca tego co jest najbardziej osobiste. Ofiara, która ma sens, bo bardzo skutecznie przyczynia się do nabycia doskonałej miłości.

Ślub posłuszeństwa pociąga za sobą konieczność praktykowania innych cnót, zwłaszcza cnoty pokory. „Posłuszeństwo — pisze św. Katarzyna ze Sieny — ma swój pokarm, który je ustawicznie odżywia; jest nim prawdziwa pokora. O tyle się jest posłusznym, o ile się jest pokornym i nie można być pokornym jeśli się nie jest posłusznym. Bez pokarmu, którym jest pokora, posłuszeństwo umarłoby z głodu. Tak posłuszeństwo nie może być w duszy, w której nie ma świętej pokory" [14]. Posłuszeństwo ma szczególną łączność z miłością. Istota miłości Bożej zasadza się na upodobaniu w Bogu, podporządkowaniu Mu całej naszej istoty i odnoszeniu wszystkiego do Niego, jako celu ostatecznego. Miłujący Boga chce tego, czego chce Bóg, odwraca się od wszystkiego co sprzeciwia się woli Bożej. *Idem velle, idem nolle* — jest właściwością miłości. Przez praktykę posłuszeństwa podporządkowujemy swą wolę woli Boga, a przez to usposabiamy się do cnoty miłości. Jest wzajemne oddziaływanie między posłuszeństwem a miłością. Posłuszeństwo z jednej strony dysponuje do miłości Boga, a z drugiej znów jest znakiem i owocem tejże miłości. Miłujący Boga chętnie pełni wolę Boga, objawiającą się w przykazaniach i rozkazach przełożonych. I właśnie to powiązanie posłuszeństwa z miłością nadaje sens ślubowaniu w życiu zakonnym. Przez posłuszeństwo ślubowane łatwiej rozwija się miłość jednocząca z Bogiem i równocześnie miłość będąca u podstaw posłuszeństwa, wysubtelnia posłuszeństwo,

---

14 *Dialog*, 2 tom, rozdz. o posłuszeństwie.

a przez to skuteczniej — niż posłuszeństwo na poziomie przyrodzonym — przyczynia się do harmonii i piękna wszechświata zarówno w jego stronie zewnętrznej jak i wewnętrznej, duchowej i nadprzyrodzonej. Ślub posłuszeństwa jest podstawą życia zorganizowanego, w którym wszyscy ślubujący oddają się na usługi Boga, w bliźnich, w Kościele Chrystusowym. Racje zaczerpnięte z prawa naturalnego i z prawa Chrystusowego łączą się ściśle ze sobą i czynią posłuszeństwo zakonne bardzo uzasadnionym. Miłujący Boga doskonalej, ochotniej i skuteczniej przyczyniają się do harmonii wszechświata, a przez to i sami osobiście jednoczą się z Bogiem, co stanowi ich doskonałość. Jeśli w tym świetle spojrzy się na posłuszeństwo, nie będziemy mieli trudności w uznaniu, że pełnienie rozkazów kierowników wspólnot zakonnych jest uzasadnione.

## II JAKIE POSŁUSZEŃSTWO

Akt posłuszeństwa zakłada rozkazodawcę oraz odbierającego rozkaz; *agens et patiens*. Doskonałe posłuszeństwo zależy od obydwóch. Wydający rozkazy winien odznaczać się roztropnością społeczną, opartą na roztropności osobistej. W niej mieszczą się wszystkie przymioty, jakich domagamy się od przełożonych. Sztuka rozkazywania nie jest łatwą. Zakłada nie tylko inteligencję, spojrzenie należyte na całość społeczności, którą się kieruje i umiłowanie jej dobra, ale domaga się aktualnego rozważenia, zastanowienia, rozsądzenia przed wydaniem rozkazu. Przymioty umysłu — aczkolwiek istotne — to jeszcze nie wszystko. Aby rozkazy służyły dobru całości, trzeba się wznieść ponad własne upodobania, nastawienie subiektywne, trzeba w dużej mierze przekreślać siebie. Przełożeństwo to służba. Aby służyć bliźnim, trzeba o sobie zapomnieć i niejako stawiać siebie na boku. Zarówno w dyskusjach ostatniego Soboru, jak i obecnie w komentarzach do niego, coraz częściej odzywają się głosy, że przełożeni mają służyć podwładnym. Papież nazywa się *servus servorum*. Uświadomienie sobie tego sprawi, że funkcje rozkazywania staną się taktowne, tak że będzie to naprawdę służba. Władza rozkazywania, jaką otrzymali przełożeni, jest dla dobra powszechnego, dla całego Kościoła, bo — jak zaznacza o. Rahner — jest jednym ze źródeł, z których płynie ku nam myśl Boża, boska inspiracja, boski impuls [15]. Przełożeni są na usługach Najwyższego Kierowcy wszechświata, jako Jego współpracownicy. Tragedie, załamania się, z jakimi można się spotkać w życiu zakonnym, mają niekiedy swe źródło w braku należytego pokiero-

15 „Znak" n. 108, s. 698.

wania społecznością zakonną. Stąd niezmiernie ważną jest rzeczą, by na czele społeczności stali ludzie „roztropni" w całym tego słowa znaczeniu, umiejący objąć całość, wszystko należycie rozważyć, uporządkować, a co najważniejsze, rzeczy zaplanowane realizować. *Imperium* — należy do istoty cnoty roztropności.

Człowiek najdoskonalszy ma zawsze braki i dlatego potrzebuje pomocy i rady innych. Uświadomienie sobie swej ograniczoności, swych braków i za tym idąca umiejętność i chęć poradzenia się, także swoich podwładnych, to także cecha człowieka roztropnego. „Przełożeni muszą pogodzić się z faktem — słusznie zauważa o. Rahner — że w niektórych okolicznościach, w jakiejś konkretnej sprawie, ich podwładni mogą być bardziej od nich kompetentni. Każdy przełożony zakonny ma wśród swych podwładnych ludzi, którzy przewyższają go wiadomościami i doświadczeniem w tej czy innej dziedzinie i nic dziwnego, on sam może przecież być specjalistą najwyżej w jednej czy dwu gałęziach wiedzy..." [16]. Nie przynosi bynajmniej ujmy przełożonemu przyznać się, że nie wszystko wie i że potrzebuje pomocy innych i o tę pomoc zabiegać. Znajomość ludzi, umiejętność wykorzystania ich zdolności, umiejętność dobierania sobie dobrych doradców, to drogocenny przymiot przełożonych. Nad życiem klasztorów czuwa Kościół i stara się je kontrolować. Ma to wielkie znaczenie dla należytego rozwoju życia zakonnego. Szczególnej kontroli potrzebują klasztory żeńskie stojące na niskim poziomie intelektualnym. Narażone są bowiem na swego rodzaju ciasnotę, oddanie się szczegółikom i drobiazgom, zużywanie na marne energii duchowej, co odbija się ujemnie na życiu duchowym i dla niejednej duszy staje się torturą. Zbytnie kontrolowanie każdego kroku, żądanie pozwolenia w drobiazgach, wglądanie zbyt skrupulatne w korespondencję itp. zamiast rozwijać życie duchowe, utrudnia i krępuje. W każdym razie nie przyczynia się do wyrobienia ducha wolności ewangelicznej i swobody dzieci Bożych.

Wszędzie i na każdym kroku potrzebna jest roztropność. O tę roztropność w rządach nie jest łatwo — zwłaszcza u nas. Zarzut stawiany przez obcych pod naszym adresem, że nie umieliśmy się rządzić i że to było przyczyną wielu tragedii narodowych dotyczy także rządów zakonnych. Przy odnawianiu życia zakonnego w duchu Soboru trzeba będzie zwrócić większą uwagę na załatwianie spraw zakonnych we własnym zakresie i na własnym podwórku, tak by nie zachodziła konieczność reformowania przez obcych. Kontrola, czuwanie — jak powiedzieliśmy — jest niezbędna dla wszystkich i zawsze. Co innego jednak jest czuwanie, a co innego kuratela.

16 s. 694.

Rozkaz jest tylko warunkiem posłuszeństwa. Istota posłuszeństwa to wypełnianie rozkazów. Rozkaz jest niezbędny, by mogło zaistnieć posłuszeństwo, lecz ważniejszą jest rzeczą należyte reagowanie na rozkazy. Posłuszeństwo — jako wypełnianie rozkazów — przechodzi dzisiaj kryzys. Wielu odnosi się do niego z nieufnością, słyszy się zdania, że ono pomniejsza osobowość, wychowuje ludzi niedojrzałych, nieodpowiedzialnych, że czyni z człowieka rodzaj pionka, którego się przesuwa bez jego współudziału, że jest to coś ubliżającego, krępującego wolność osobistą itp. Jest w tych zarzutach wiele nieporozumień. Są one słuszne pod adresem posłuszeństwa niewłaściwie praktykowanego. Każdej rzeczy można nadużyć. Kiedy jest mowa o posłuszeństwie jako cnocie czy jako ślubie, mamy na myśli posłuszeństwo takie, jakie przedstawia etyka katolicka. Posłuszeństwo jest aktem ludzkim, a więc zależnym od rozumu i woli. Im więcej w nim rozumu, świadomości oraz chętliwości woli, tym jest doskonalsze, zarówno pod względem psychologicznym jak i moralnym. Wykonywujący rozkaz winien zdawać sobie sprawę co robi, dlaczego to robi, jak to należy robić. Stopień świadomości i dobrej woli decydują o jego doskonałości ludzkiej i moralnej. Nie wypełnianie rozkazów prowadzi do biernoty, inercji czy braku inicjatywy, ale sposób w jaki się to robi. Jak zresztą w każdej czynności. Chodzi właśnie o to, żeby poddawać się rozkazom z całą świadomością i dobrowolnością. Przy wykonywaniu rozkazów — nawet najbardziej drobnych — jest zawsze szerokie pole do osobistej inicjatywy. Nakaz wygłoszenia kazania, konferencji, pozamiatania korytarza, obsłużenia gości, odprawienia nabożeństwa itp. można rozmaicie wypełnić. Aby to zrobić dobrze — a tego się żąda — niezbędny jest wysiłek i ducha i mięśni. To nie zabija inicjatywy osobistej. Porównanie do trupa dzisiaj nikogo nie bierze i nie przekonywuje i zdaje nam się, że żaden przełożony nie będzie się nim posługiwał. Zresztą ci, co używali tego rodzaju porównań, mieli zupełnie co innego na myśli, niż się im przypisuje. Zapewne, że w posłuszeństwie jest pewne uproszczenie. Wykonywujący rozkaz nie musi badać i zastanawiać się czy on ma sens, w jakiej mierze przyczynia się dla dobra całości. Można, a nawet trzeba polegać na przełożonym, że on rozkazuje sensownie. A gdyby — co też się zdarza — nawet przełożony nakazał coś niemądrego, wypełniając rozkaz postępuje się jednak mądrze — oczywiście jeżeli rozkaz nie koliduje z zasadami moralności. Jeżeli zachodzi wątpliwość i nie można jej rozstrzygnąć, należy rozkaz wypełnić, zakłada się bowiem, że przełożony robi dobrze. Zaprawiając młodych do posłuszeństwa, nie wystarczy żądać, by wykonywali rozkaz zewnętrznie jak najlepiej, ale by to robili ze świadomością motywu, z poczuciem odpowiedzialności. Głównie chodzi tu o motywację, która jest jakby

duszą posłuszeństwa. Że w tej dziedzinie mogą być i zdarzają się niedociągnięcia, to nie ulega wątpliwości. Nie można jednak twierdzić, że to jest zasada i że takiego bezmyślnego posłuszeństwa żąda się w klasztorach. Wiele zależy — jak wyżej powiedziano — od roztropności przełożonych, od ich umiejętności rozkazywania.

Posłuszeństwo w swej istocie pozostanie zawsze takie samo — istoty rzeczy są niezmienne — a więc wypełnianie rozkazów. Reforma, unowocześnienie — musi iść nie w kierunku zmiany istoty, bo to do niczego nie doprowadzi, ale co do sposobu rozkazywania i wypełniania rozkazów. Wydawanie rozkazów winno stawać się dzisiaj w pewnym sensie demokratyczne. W dawnym ustroju społecznym był pan i podwładny. To odbiło się na sposobie pojmowania i praktykowania posłuszeństwa w zakonie. Akcentowano poddaństwo, uniżenie podwładnych. Obecnie w posłuszeństwie — które pozostanie w swej istocie sobą — należy podkreślać nie tyle poddaństwo, ile współpracę świadomą i dobrowolną z przełożonymi dla dobra całości. Rozkaz wydany przez przełożonego winien być do pewnych granic i w pewnej mierze wspólnie zaplanowany, a przez to ma być wyrazem ich wspólnego dążenia do powziętego celu. Zawsze jednak pozostanie rozkazem wydanym przez przełożonego, a podjętym i wykonanym przez podwładnego. Tego zmienić nie można.

Przełożeni pozostając przełożonymi — a więc upoważnieni do wydawania rozkazów — wydając je winni się liczyć z osobowością podwładnych, wtajemniczać ich w treść i motywację rozkazów, traktować ich jako ludzi wolnych, a przełożeństwo uważać za służbę. Służba to troska o dobro innych. Przełożeni w Kościele i w zakonach mają mieć na oku dobro podwładnych — przede wszystkim dobro duchowe i nadprzyrodzone. Kościół liczy na zakony, bierze je pod swoją opiekę i bezpośrednią jurysdykcję w tej myśli, żeby mogły służyć owocnie całemu Kościołowi. Ostatni Sobór przypomniał czym one mają być dla Kościoła i czego po nich się spodziewa. Im lepiej postawi się w zakonach posłuszeństwo, tym pożyteczniejsze będą Kościołowi.

Kryzys posłuszeństwa zakonnego — w obecnej dobie — dotyczy nie tyle wydawania rozkazów, ile poddawania się rozkazom. Zawsze napotykano trudności od tej strony, gdyż natura ludzka jest trochę „rogata", obecnie jednak te opory występują wyraźniej, już nie tylko jako mimowolne odruchy „pychy żywota" ale niejednokrotnie jako wyraz zasady. Tłumaczy się to duchem czasu. Dlatego odnowienie i unowocześnienie posłuszeństwa winno zaczynać się od wewnątrz, od pokazania jego sensowności, jego wartości moralnych i społecznych. Należy uświadomić podwładnych, że poddawanie się rozkazom uszlachetnia człowieka, że przez nie

człowiek buduje, porządkuje siebie od wewnątrz i przyczynia się do harmonii i piękna we wszechświecie. Gdy się pozna wartości zawarte w posłuszeństwie, łatwiej wolę nakłonić do poddania. Posłuszeństwo jest sprawą woli pod kierownictwem rozumu. Wartość moralną posłuszeństwa mierzy się motywem i ochoczością woli.

## III. WZÓR POSŁUSZEŃSTWA

Przykład posłuszeństwa doskonałego daje Chrystus, który przez całe swe życie spełniał wolę Ojca swego — jak to wynika z Jego słów: „Mój pokarm jest, żebym czynił wolę Tego, który mnie posłał, abym wykonał sprawę Jego"[17]; „Bo zstąpiłem z nieba, nie żebym czynił wolę moją, ale wolę Tego, który mię posłał"[18]; „Bo ja, co Mu się podoba, zawsze czynię"[19]. Chrystus otrzymał rozkaz od Ojca odkupienia świata przez ofiarę ze swego życia. Przedmiotowo był to rozkaz wielki i ważny. Chodziło o los całej ludzkości. Chrystus od pierwszej chwili był całkowicie poddany temu rozkazowi i wszystko w Jego życiu zdążało aby go wypełnić. Większej gotowości i ochoczości woli niż u Chrystusa, nie spotkamy. Chrystus jest więc wzorem dla wszystkich jak należy być posłusznym. Równocześnie jest to nowa, wyższa racja — powiedzmy — mistyczna posłuszeństwa zakonnego, która potwierdza i wzmacnia wszystkie inne. Posłuszeństwo Chrystusa jest źródłem dla wszystkich odkupionych i wzorem po wszystkie czasy.

**Romuald Kostecki OP**

J. M. R. TILLARD OP

# PROBLEM WŁADZY W ŻYCIU ZAKONNYM

Odnowa struktur życia zakonnego nasuwa się z całą oczywistością.* Struktury te są uzależnione od kontekstu, w którym kiedyś powstały, niektóre z nich są nie do pogodzenia ze spontanicznymi aspiracjami i dążeniami dzisiejszego człowieka i z jego mentalnością. Tego typu formy życia zakonnego nie mogą więc przeka-

17 J 4, 34.
18 J 6, 38.
19 J 8, 29.
* *Autorité et vie religieuse*, „Nouvelle Revue Théologique", 88 (1966) n. 8.

zywać współczesnym ludziom wezwania, które Pan do nich kieruje — aby mogło być przyjęte, wezwanie musi być przede wszystkim zrozumiałe... Co więcej: trzeba nie lada kazuistycznego kunsztu, aby mimo wszystko przestrzegać anachronicznych form. Tym samym powstaje pytanie, czy nadal stanowią one drogę prowadzącą do całkowitego daru z siebie, który jest sensem życia zakonnego. Czyż można obiecywać wierność prawom, o których się wie, że nie są i nie mogą być w praktyce stosowane? Czy takie zobowiązanie nie wprowadza nas z punktu w szczególny klimat braku szczerości i wewnętrznej prawości?

Praktyka posłuszeństwa zakonnego należy do kwestii, które ludziom współczesnym nasuwają bardzo wiele problemów. Nawet tam, gdzie kapituły zakonne zachowały dużą część swych pierwotnych uprawnień, w sposobie rządzenia się zakonów i zgromadzeń zakonnych dominuje koncepcja posłuszeństwa, która widzi w nim pewną formę monarchii. Ten system narzucał się stopniowo, zwłaszcza począwszy od XVI i XVII wieku, później pontyfikat Piusa IX wybitnie przyczynił się do jego upowszechnienia. Lecz jednocześnie w społeczeństwach zachodnich rozwijała się coraz silniejsza tendencja do sprawowania władzy na zasadzie współodpowiedzialności. Współodpowiedzialność zakłada udział grupy w wypracowywaniu i stanowieniu praw, jakimi ma się ona rządzić. Kierownictwo pojmowane jest nie tyle jako zadanie jednej czy kilku odpowiedzialnych osób, lecz raczej jako funkcja, w której uczestniczy większość członków grupy lub przynajmniej ich przedstawiciele. Uczestnictwo to może być mniej lub bardziej bezpośrednie. Ten typ rządzenia się coraz szerzej się rozprzestrzenia poprzez to, co socjologowie nazywają grupami z wyboru. Grupy te skupiają się wokół wspólnego, dobrowolnie wybranego celu. Wspólnoty zakonne są czymś bardzo do nich zbliżonym. Trzeba się z tym faktem liczyć — i tym samym nie można uniknąć pytania: czy głęboka, a więc radykalna ewolucja władzy zakonnej i jej autorytetu nie jest konieczna?

Lecz czy jest ona teologicznie możliwa?

Historia sugeruje odpowiedź twierdzącą i optymistyczną. Punkty zwrotne w historii instytucji zakonów odpowiadają pojawianiu się nowych świeckich form rządzenia, zgodnych z potrzebami i duchem danej epoki. Ojciec Opat tradycji benedyktyńskiej, Brat Przeor Wspólnoty Mendykantów, Generał Zakonu epoki nowoczesnej, Odpowiedzialny nowopowstałych fundacji — tytuły te są wyrazem akceptacji wartości odgrywających fundamentalną rolę w danym kontekście socjologicznym. Czyż to, co miało miejsce w przeszłości, nie może odbywać się nadal także dziś? I to nawet w większej jeszcze mierze niż dawniej? Bo dziś już nie można zadowolić się

faktem, że nowe wspólnoty rodzą się i istnieją obok dawnych, trwających w bezruchu lub zadowalających się delikatnym otrzepywaniem z kurzu wieków. Trzeba, aby wszystkie instytuty — nie przestając być sobą i nie tracąc swego własnego charakteru — starały się jednak zestroić swój rodzaj życia i sposób rządzenia, się z podstawowymi dążeniami, które kształtują nowe oblicze ludzkości [1].

Taka odnowa nie jest łatwa. Już na wstępie wymaga ona teologicznego wysiłku: chodzi o rozróżnienie między zasadniczym jądrem wszelkiej władzy sprawowanej w imieniu Chrystusa i w duchu Ewangelii, a jej przygodnymi formami, formami uzależnionymi od charakteru środowisk, gdzie ferment ewangeliczny się wciela. Jądro musi pozostać nietknięte — przygodne formy nie tylko mogą ale muszą się zmieniać [2]. Celem tego studium jest pewne oczyszczenie terenu poprzez wydobycie i podkreślenie niektórych ważniejszych cech tego, co nazwiemy ewangelicznym posługiwaniem poprzez sprawowanie władzy zakonnej.

## SZCZEGÓLNA FORMA WŁADZY W DUCHU EWANGELII

Musimy najpierw wyjaśnić i usunąć pewne nieporozumienie. Kiedy mówi się o władzy w Kościele, to (zwłaszcza po ogłoszeniu Konstytucji *Lumen Gentium*) spontanicznie bierze się pod uwagę to, co najbardziej fundamentalne i typowe, a mianowicie władzę hierarchiczną, najściślej związaną z samym istnieniem Kościoła Bożego w jego widzialnej historycznej postaci. W toku dziejów koncepcja tej władzy „rządców i pasterzy" przejęła wiele cech instytucji zakonnej. Po dziś dzień skłonni jesteśmy czasem pojmować stosunek kapłana do biskupa, czy też świeckiego do duchownych w sposób ukształtowany przez zakonną ideę posłuszeństwa. Lecz trzeba przyznać, że osmoza działała także w przeciwnym kierunku. W kwestiach władzy i posłuszeństwa panuje wielkie zamieszanie i brak precyzji teologicznej. Bardzo często miesza się różne plany. Stąd niedomogi, konflikty i poważne usterki w rozeznaniu sytuacji. Na przykład księża diecezjalni utrzymują, że ich podporządkowanie się biskupowi równa się ślubowi posłuszeństwa. Zakonnicy natomiast pojmują swój stosunek do przełożonych, zwłaszcza wyższych, na wzór stosunku wiernych do biskupa.

---

1 Idea ta dobitnie wyrażona jest w Dekrecie *Perfectae Caritatis* (Dekret Vaticanum II o odnowie życia zakonnego)

2 Autor powołuje się tu na swoje studium *L'obeissance religieuse, mystère de communion*, „Nouvelle Revue Théologique" 87 (1965) s. 378— 394.

Zatrzymajmy się nieco nad tym punktem. Nie trudno byłoby wskazać szczegóły świadczące o tym, że władza przełożonego zakonnego często pojmowana jest tak jakby była rodzajem władzy hierarchicznej. Kilka przykładów wystarczy: przełożony wyższy posiada bezpośrednią władzę nad każdym z zakonników — podobnie jak biskup nad każdym z podlegających mu wiernych; bezpośrednio mianuje przełożonych lokalnych, podobnie jak biskup mianuje proboszczów; posiada grono doradców analogiczne do rady biskupiej; za przykładem biskupa zajmuje się przede wszystkim zarządzaniem i administracją. Ostatnio mówi się nawet o „kolegialności" przełożonych.

W ostatnich wiekach Kościół coraz wyraźniej skłaniał się ku legalistycznej koncepcji władzy hierarchicznej. Koncepcja ta odcina władzę hierarchiczną od jej pneumatycznego wymiaru, zamyka ją w sferze administracji, wymagając od wiernych tylko prostego podporządkowania się bez żadnych „subtelności". Zakony stopniowo przejęły na swój użytek ten typ władzy i posłuszeństwa. Idea przełożonego w praktyce utraciła swój duchowy aspekt, wszystko skupia się wokół „prawa do posłuszeństwa, którego wymaga funkcja". W konsekwencji od jednostek oczekiwano takiego podporządkowania się, jakie uzasadnia tego rodzaju legalistyczne pojęcie władzy. Tym samym władza w zakonach mniej lub bardziej świadomie upodabniała się do władzy hierarchicznej. We wspólnotach żeńskich, gdzie stosunek do właściwej jurysdykcji biskupiej nie niósł w sobie zarzewia konfliktu, ten proces upodabniania się wystąpił tym wyraźniej. Sprzyjał temu także temperament kobiecy — co w końcu doprowadziło do dobrze znanej sytuacji. Przełożona wyższa posiada osobistą władzę, która nie respektuje żadnych granic; wszystko drogą hierarchiczną zstępuje z góry; i ogólnym przekonaniem jest, że Bóg jakoby oddał swą własną władzę w ręce tej, która Go „reprezentuje".

W praktyce istnieje dziś w Kościele katolickim tylko jeden ogólnie obowiązujący model władzy ewangelicznej. Jest on zbitką dwóch postaci władzy, które pierwotnie były wyraźnie od siebie oddzielone. Nasuwa się wątpliwość, czy ten model może istotnie zadowolić cały Lud Boży, czy odpowiada on wszystkim przejawom jego życia? Sobór bardzo wyraźnie skierował wszelkiego rodzaju zwierzchników w Kościele ku głębokiemu nawróceniu, przemianie nastawienia, stylu i metod działania. Lecz u podstaw tej przemiany musi leżeć wysiłek teologiczny — wysiłek przemyślenia na nowo samej natury sprawowanej władzy. Inaczej jeszcze raz utkniemy w błędnym kole.

W rzeczywistości władza hierarchiczna i władza zakonna stanowią dwa różne przypadki władzy ewangelicznej. Zachodząca

między nimi głęboka różnica daje się z łatwością zauważyć, skoro tylko spróbujemy określić funkcje obydwu tych władz w stosunku do celu i przeznaczenia wspólnot, w których i na rzecz których władze te działają. Bo przecież nie można zrozumieć istoty władzy nie zdając sobie sprawy z jej związku ze społecznością, w której obowiązuje.

Celem hierarchii jest budowa i tworzenie struktur Ciała Chrystusa — zasadniczo i przede wszystkim dzięki darom *par exellence* boskim: Słowu i Eucharystii. Różne stopnie hierarchiczne wyznaczane są przez łaski sakramentalne oficjalnie udzielane przez Kościół. Jako biskup, kapłan czy diakon każdy duchowny jest „sakramentem w ludzkiej postaci", sakramentem, poprzez który sam Bóg *hic et nunc* działa wśród swego ludu. Gdy pełni również funkcję pośrednika — jak to ma miejsce przede wszystkim we wspólnym sprawowaniu Pamiątki Pana — przedkłada on Ojcu prośby, dary i dziękczynienie całego ludu. Lecz przede wszystkim i z samej swojej istoty kapłaństwo mieści się wewnątrz ruchu zstępującego, wychodzącego od Boga ku ludziom w Chrystusie. Także działalność kapłana organizująca Kościół tak, aby mógł on realizować swoje powołanie w świecie, nawet ta działalność objęta jest i niejako uniesiona dynamizmem Ojcowskiej *Agape*. To jest właściwy kontekst władzy, w którą Bóg przyobleka służących Mu kapłanów. Ich władza, to władza obdarzania tym, co wypływa z życzliwej miłości Ojca. Jest to więc władza wykonywania czynności udzielających łaski Bożej „w imię Ojca" i — jak to dobrze określa klasyczna teologia — „łącząc się z intencjami całego Kościoła".

Z pewnością — zwłaszcza u początków Kościoła — posługiwanie to widziano zawsze w związku z darem Ducha — darem przemieniającym osobę, sprawiającym, że przystosowuje się ona we wszystkim i jakby dorasta do zadań, jakie ma pełnić. Niemniej jest jasne, że autorytet, który kapłan w ten sposób sprawuje, zasadniczo wywodzi się z faktu, iż Ojciec poprzez Kościół udzielił temu człowiekowi specjalnej władzy. Dzięki niej kapłan staje się narzędziem szczodrobliwości Ojca udzielającego darów. Innymi słowy — Bóg czyni kapłaństwo sakramentem „Chrystusa-Głowy", Chrystusa ożywiającego i kierującego swym Kościołem. Potwierdza to *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* mówiąc, że przez „zaszczytną służbę" kapłanów i biskupów Pan Jezus „głosi Słowo Boże wszystkim narodom, a wiernym udziela sakramentów wiary, dzięki ich ojcowskiemu urzędowi wciela nowe członki do swego Ciała przez odrodzenie przychodzące z góry, wreszcie przy pomocy ich mądrości i roztropności prowadzi i kieruje lud Nowego Testamentu w jego wędrówce do szczęśliwości wiecznej" (21). Mowa

tu o mocy sakramentalnej — z niej wywodzi się autorytet, który również możemy nazwać sakramentalnym. Poprzez tę moc i autorytet Bóg sam ożywia i prowadzi swój lud. Autorytet hierarchiczny jest zakorzeniony w inicjatywie samego Boga, ma na sobie pieczęć sakramentu — i dlatego zawsze towarzyszy mu odpowiedni charyzmat. Zgodnie z planem Bożym władza Jezusa Chrystusa ma być obecna i trwać w Kościele aż po paruzję — właśnie dzięki temu sakramentalnemu autorytetowi.

Zupełnie inaczej rzeczy się mają, gdy chodzi o władzę przełożonych zakonnych. Ta bowiem mieści się zasadniczo nie w ruchu pionowym, zstępującym od Ojca ku Kościołowi, lecz w ruchu horyzontalnym, jednoczącym braci między sobą ze względu na ich wspólne dążenie do Ojca.

Wyjaśnijmy to szerzej. — Wspólnota zakonna jest komórką Kościoła, żyje słowem i sakramentem — z tej racji absolutnie nie może postawić się poza zasięgiem hierarchicznej władzy. A więc ustanawia swych przełożonych bynajmniej nie po to, aby zastąpić czy umniejszyć władzę tych, których sam Pan postawił na czele swego Kościoła. Wspólnota zakonna nie jest społecznością hierarchiczną, ukształtowaną przez relację „pasterz — trzoda". Wręcz przeciwnie: jest ona w zasadzie w s p ó l n o t ą b r a t e r s k ą (*fraternité*). Powstaje w e w n ą t r z ludu Bożego, a więc dzięki posługiwaniu jego zwierzchników, i swoje miejsce widzi na płaszczyźnie braterskiego obcowania i zjednoczenia (*communio*) — tego zjednoczenia, które jest konstytutywnym elementem Kościoła jako Tajemnicy. Wspólnota zakonna chce być odpowiedzią na tchnienie i poruszenie Ducha Świętego w sercach ochrzczonych. Chce być jakby drugą instancją dynamizmu łaski. Skoro wierzący ją przyjmuje, łaska związana z działaniem hierarchicznych szafarzy nie pozostaje bezczynna. Zmierza ona ku pełnemu rozkwitowi — którego warunkiem jest dobrowolne zaangażowanie człowieka. Wspólnota zakonna jest braterskim zjednoczeniem niewielkiej grupy ochrzczonych, którzy zgromadzili się, aby wspólnie znaleźć rozkwit życia łaski, dzięki formie życia zarysowanej przez określoną regułę. Jak widać, znajdujemy się tu na zupełnie innej płaszczyźnie niż wtedy, gdy staraliśmy się bliżej sprecyzować naturę władzy hierarchicznej. To już nie jest tamta linia zstępująca, linia daru boskiej szczodrobliwości, okazywanej nam przez Ojca. Mówiąc o wspólnocie zakonnej przechodzimy na płaszczyznę ludzkiej odpowiedzi na tę szczodrobliwość, dotykamy punktu, w którym Duch Święty budzi w człowieku pragnienie całkowitego wejścia w posiadanie darów Bożych i całkowitego oddania Bogu. Wspólnota zakonna należy więc do porządku pneumatycznego a nie hierarchicznego, choć — podkreślamy to raz jeszcze — także hie-

rarchia niesiona jest mocą Ducha. Wspólnota zakonna leży w porządku łaski, ale nie sakramentu, tajemnicy, a nie instytucji — to znaczy, że powstaje tam, gdzie działalność tych, co służą Ludowi Bożemu w kapłaństwie, przynosi owoc; gdzie wezwanie Ducha spotyka się z odpowiedzią człowieka. Dlatego właśnie wspólnota zakonna tworzy się zwykle pod bezpośrednim wpływem osoby obdarzonej charyzmatem. Z tej też racji wspólnota taka nie może być powołana do życia nakazem hierarchicznej władzy. To Duch sprawia, że pojawia się ona wewnątrz ogromnej wspólnoty życia (*koinonia*) mającej swe źródło w Słowie i w Eucharystii.

Wszystko to prowadzi do wniosku, że we wspólnocie zakonnej musi istnieć bardzo specyficzny typ władzy. W przeciwieństwie do autorytetu hierarchii władza ta nie opiera się na mocy s a k r a m e n t a l n e j. To rozróżnienie uważamy za istotne. W sakramencie swej konsekracji biskup otrzymuje władzę pochodzącą od Boga, złączoną z pewną łaską „sakramentalną”, odróżniającą biskupa od innych ochrzczonych. Mamy tu do czynienia z bezpośrednią interwencją Ojca, oficjalnie wyrażoną przez Kościół, udzielający władzy opartej na mocnym fundamencie specjalnego sakramentu. Docenimy wagę tego sakramentalnego pochodzenia władzy hierarchicznej, gdy zdamy sobie sprawę, że w Kościele widzialnym ekonomia sakramentalna z woli Ojca stanowi czynnik *par excellence* reprezentujący Boską wolę zbawienia — tak jak się ona dla nas, na dziś przedstawia. Natomiast we wspólnocie zakonnej z punktu widzenia sakramentalnego nic nie wyróżnia przełożonego od podlegających mu osób. Władza nie opiera się na osobnej godności sakramentalnej. Przeciwnie: rozwija się ona na bazie podstawowej równości wszystkich ochrzczonych — braci w Chrystusie. Jedyną gwarancją prawowitości i ważności władzy zakonnej — przynajmniej w dzisiejszej sytuacji prawnej — jest przestrzeganie pewnych norm proceduralnych i aprobata władzy wyższej, którą też nie zawsze jest władza porządku hierarchiczno-sakramentalnego. Przyznajemy, że wszystko to jest dość kruche.

Dlaczego właściwie wspólnota zakonna potrzebuje przełożonego? Na to pytanie pada często odpowiedź, że ludzie szukają w życiu zakonnym d r o g i p o s ł u s z e ń s t w a, a ta z kolei wymaga, aby istniał zwierzchnik, któremu można się podporządkować. Czy to dostateczne uzasadnienie? Sądzimy, że nie. Przede wszystkim musimy stwierdzić — nawiązując do historii pierwszych grup zakonnych — że, przynajmniej teoretycznie, wola, której przyszły zakonnik chce się poddać, nie musi być wolą Ojca całej grupy — często chodzi tu o duchowego Ojca obranego indywidualnie ze względu na jego mądrość i odczuwaną doń sympatię[3]. Ponadto

[3] Przekonuje o tym lektura dzieła Kasjana i *Apophtegmata Patrum*.

wydaje się oczywiste, że głębokim motywem wstąpienia do zakonu nie jest — przynajmniej w sposób świadomy i wyraźny — chęć znalezienia sobie przełożonego, lecz raczej wybór pewnego stylu życia określonego przez daną regułę, wiodącą ku ewangelicznej doskonałości. Przełożony jest tylko jednym z elementów tego stylu życia, choć w pewnym sensie jego elementem centralnym. Źródłem władzy przełożonego jest dynamizm samej wspólnoty. Przełożony jest ustanowiony przez wspólnotę po to, aby był jej punktem kontaktu z wolą Ojca, przewodnikiem pracującym nad doskonaleniem jej wierności wobec ideału. Ogólne rysy tego ideału podaje reguła — i wszyscy wybierają dobrowolnie ten właśnie ideał.

Wspólnota zakonna nie skupia się wokół przełożonego — przeciwnie, to przełożony staje w centrum dążeń, w punkcie ich spotkania, do którego zmierzają z bardzo różnych stron, z samych nawet peryferii wspólnoty. Oto dlaczego przełożony zakonny nie udziela łaski w sposób sakramentalny, nie będąc ściśle kanałem darów Ojca — w czym różni się od hierarchicznego zwierzchnika. Ma on troszczyć się o to, aby głos Ducha został rozpoznany i wielkodusznie przyjęty. Nie zapominajmy, że wspólnota związana daną regułą istnieje wyłącznie dlatego, że jej ochrzczeni członkowie dobrowolnie zechcieli szukać w niej narzędzia swej bezwzględnej wierności wobec tajemniczych natchnień Ducha poruszającego serce każdego z nich.

Posługiwanie przełożonego w zakonie nie polega więc na tym, aby stał między Ojcem a człowiekiem — lecz raczej ma on znajdować się między człowiekiem a Ojcem. Jest on usytuowany w punkcie, w którym zbiegają się wezwania Pana skierowane do każdego z braci — czyli tam, gdzie zlewają się one w jedną linię określoną przez regułę. Zadaniem przełożonego będzie doprowadzić wspólnotę jako taką, oraz każdego z zakonników do głębszego zjednoczenia z wolą Ojca, wyrażającą się w regule, w talentach i możliwościach wszystkich i każdego z osobna, a także w różnych wydarzeniach i okolicznościach życia.

Wszystko to pozwala lepiej zrozumieć, że władza przełożonego pochodzi od Boga — co jest oczywiste i nie wymaga tu wyjaśnień — lecz za pośrednictwem braci, poprzez ich braterską wspólnotę. Wyjaśnia to obyczaj wyborów, dziś przyjęty we wszystkich instytutach co najmniej na szczeblu najwyższym. Skoro wybór jest dokonany, nic więcej doń się nie dołącza jako źródło przekazywanej władzy. Nie dochodzi nowa łaska sakramentalna — nie występuje nic analogicznego do konsekracji biskupiej udzielanej temu, kogo lud chrześcijański wybrał na swego pasterza [4]. Gdy chodzi o władzę

---

[4] Znamy piękną formułę św. Leona: „Trzeba, aby ten kto ma stać na czele wszystkich, przez wszystkich był wybrany" (*Epist.* 10,6, PL 54, 634). Lecz ten

zakonną — wola wspólnoty wystarcza. W najstarszych zakonach i tych, które określa się jako „wyłączone" (spod władzy lokalnego biskupa-ordynariusza) — jak na przykład u dominikanów — wybór przeora dokonuje się bez żadnego odwołania się do władzy biskupiej. Jedyną instancją jest prawowicie wyrażona wola braci. Jedyną gwarancją — obecność Pana Jezusa i Jego Ducha wśród tych, co doń należą. Istotnie dotykamy tu głębi Kościoła-Tajemnicy. Tylko na tym poziomie możemy naprawdę odpowiedzieć na pytanie: po co potrzebny jest przełożony? Otóż wszystko w Kościele ma być przeżywane w braterskiej wzajemnej łączności (*communio*) — a więc także i dążenie do osobistej doskonałości nie jest tu wyjątkiem. Taka łączność domaga się widzialnego zwornika. Pełnienie tej braterskiej posługi jest zadaniem przełożonego i jego powołaniem. Podczas gdy zwierzchnik hierarchiczny jest przede wszystkim sakramentem Chrystusa-Głowy (przede wszystkim — ale nie wyłącznie; trzeba unikać wszelkiej sztywności i ciasnoty w pojmowaniu tych spraw) — przełożony zakonny jest przede wszystkim sakramentem Chrystusa gromadzącego wokół siebie braci po to, aby pomnażali oni i rozszerzali te dobra, których Ojciec darmo udziela im poprzez Słowo i Eucharystię [5]. Będąc w samym centrum wspólnoty — a w żadnym wypadku nie ponad nią — przełożony zakonny ma za zadanie stanowczo i usilnie troszczyć się o zgodę wszystkich w tym samym braterskim rodzaju życia, dbać o to, by wszyscy wspólnie dążyli do tego samego celu. Ma on wspierać wierność każdego z zakonników wobec wezwań Ducha i tworzyć klimat sprzyjający rozwijaniu wartości, jakich domaga się wspólny ideał. Być więzią spajającą braterską wspólnotę, zwornikiem zespołowego poszukiwania ewangelicznej doskonałości, przewodnikiem w wierności Duchowi — oto powołanie przełożonego. Jest on jak gdyby punktem ogniskowym skupiającym wszystkie czynniki, które sprawiają, że grupa naprawdę trwa w wewnętrznym zjednoczeniu (*communio*). Innymi słowy przełożony ma być tym bratem, dzięki któremu w życiu wspólnoty eucharystyczna łaska zjednoczenia będzie mogła aktualizować się jak najpełniej, jak najbardziej autentycznie. Kapłan hierarchiczny wiąże wszystkich w jedno poprzez sprawowanie Eucharystii — przełożony jest czynnikiem jednoczącym współpra-

---

wybór jeszcze nie daje władzy nad Ludem Bożym. Trzeba na to, aby dołączyła się łaska przekazana przez akt hierarchiczny.

[5] Biskup także pełni tę funkcję, istotnie wiążącą się z jego powołaniem Pasterza. Wciela w sobie jedność serc realizującą się w komunii i przez nią — jego zadaniem jest być fermentem jedności. Tu jednak chcemy tylko podkreślić to co dominuje, co jest najbardziej charakterystyczne w strukturze każdej z władz.

cując w przenikaniu eucharystycznej łaski w życie każdego z członków wspólnoty. Tak działając przełożony spaja grupę od wewnątrz i zespala ją z Ojcem.

Wszystko, co powiedzieliśmy dotąd, niewątpliwie podnosi a nie umniejsza wagę autorytetu przełożonego. Jest to autorytet bez reszty ewangeliczny, wypływający ze wspólnoty i istniejący dla niej. Jeśli prawdą jest, że przełożony to zwornik wspólnoty — to czyż mogłaby ona trwać utraciwszy swą łączność z nim? — łączność przez posłuszeństwo, lecz nie wobec nakazu przychodzącego z zewnątrz (taki rozkaz mógłby być bez związku z wezwaniem Ducha) a w stosunku do rozkazu rodzącego się pod naciskiem życia. Pojawia się on w samym centrum wspólnoty, tam gdzie zbiegają się wszystkie wspólne dążenia i więzi wynikające z braterskiej jedności w drodze ku doskonałości ewangelicznej. Takie posłuszeństwo możliwe jest jednak tylko wtedy, gdy przełożeni właściwie pojmują swoje zadania i nie zamykają się w wieży z kości słoniowej. Czy trzeba jeszcze dodać, że ta teologia władzy zakonnej pozwala nam z wielką sympatią i bez obawy ustosunkować się do dzisiejszych tendencji zmierzających ku wspól-odpowiedzialności? Nasuwa się pytanie, czy nie mamy tu do czynienia z opatrznościową szansą powrotu do pierwotnego ducha życia zakonnego.

## AUTORYTET UBOGI

Możemy teraz zastanowić się głębiej nad władzą zakonną i spróbować zanalizować jej istotne elementy. Przede wszystkim chodzi tu o ewangeliczną cechę ubóstwa, która ma na codzień kształtować cały sposób i styl sprawowania władzy. Nie wystarczy przecież powiedzieć, że sprawowanie władzy jest w istocie posługiwaniem. Trzeba też jasno stwierdzić, że ta służebność władzy stawia ją w trudnym położeniu, pełnym napięć, co wymaga od przełożonych autentycznej postawy gotowości na cierpienie i uniżenie, wyniszczenie siebie (*kenosis*). Aby podkreślić znaczenie autorytetu i nadać mu większą powagę, często używa się zdania „przełożony reprezentuje samego Boga" [6]. Być może mówi się tak niekiedy po to, aby przesłonić lub ukryć pod płaszczykiem nadprzyrodzoności niskie małostkowe motywy grające rolę w pewnych decyzjach. Można oczywiście kłaść nacisk na fakt, że Bóg udziela swoim „przedstawicielom" pewnej władzy. Trzeba jednak zawsze pamiętać, że władza ta ma być niejako przejrzysta, przeniknięta duchem ubóstwa.

---

6 Tego wyrażenia używa Dekret *Perfectae Caritatis*, n. 14

Najpierw ubóstwo w stosunku do Ojca. Aż nazbyt często powołujemy się po dziś dzień na uległość Jezusa wobec Ojca, aby uzasadnić potrzebę uległości wobec zwierzchników. Zapominamy natomiast o tym, że posłuszeństwo Jezusa jest posłuszeństwem zwierzchnika i zbawcy Kościoła. Jest więc ono najpierw wzorem i modelem posłuszeństwa przełożonych, a dopiero potem przykładem posłuszeństwa podwładnych. Jezus jest Mistrzem i Panem (J 13, 13). Jest rzeczywistym zwierzchnikiem wspólnoty apostolskiej i jako taki ma pełną władzę nad tymi, co przyjmują Jego słowa i chcą iść za Nim. Dlatego też wymaga od swoich uczniów, aby dla Ewangelii porzucili pewne wartości, wokół których dotąd koncentrowało się ich życie. Mają teraz publicznie dać świadectwo o posłannictwie Jezusa udając się na głoszenie Dobrej Nowiny. Lecz Jezus sprawuje swoją władzę w nieustannym i całkowitym poddaniu się innemu autorytetowi — autorytetowi Ojca. To Ojciec jest źródłem i normą władzy Jezusa. Posłuszeństwo „woli Ojca" dotyczy nie tylko wypełnienia dzieła Zbawienia przez wydarzenie Paschalne. Obejmuje ono również cały osobisty stosunek Jezusa do ludzi, których mu Ojciec powierzył. Należałoby tu szczegółowo przestudiować 17 rozdział Czwartej Ewangelii, w tak niewielki dotąd sposób przyswojony i wykorzystany w budowaniu teologii władzy. Jezus zwraca się tam do Ojca jako do Tego, komu musi zdać rachunek z ludzi, którzy za nim poszli: „Byli twoimi, a tyś mi ich darował" (J 17, 6); „za tymi, których mi dałeś, bo twoimi są" (J 17, 9). W całej tej modlitwie formuła „ci, których mi dałeś" powraca jak *leitmotiv* (J 17, 2, 6, 9, 11, 12, 24). Ludzie należą do Ojca. Chrystus ma władzę nad nimi tylko dlatego, że Ojciec mu ich darował, aby strzegł ich w imię Ojca (J 17, 12). Na innym miejscu, w samym środku szóstego rozdziału, Jan wkłada w usta Chrystusa następujące słowa: „Wszystko, co mi Ojciec daje, przyjdzie do mnie; a tego, który do mnie przyjdzie, z pewnością precz nie wypędzę, bo zstąpiłem z nieba nie po to, aby czynić swoją wolę, lecz wolę Tego, który mnie posłał. A wola Tego, który mnie posłał, jest taka, abym nic z tego, co mi dał, nie zatracił, lecz wskrzesił w dzień ostateczny. Bo to jest wolą Ojca mego, ażeby każdy, kto widzi Syna i wierzy w niego, miał żywot wieczny i żebym ja go wskrzesił w dzień ostateczny... Nikt nie może przyjść do mnie, jeżeli go Ojciec, który mnie posłał, nie pociągnie; a ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym" (J 6, 37—44). Jezus jest zwierzchnikiem nowej ludzkości, P a n e m Kościoła będąc S ł u g ą Ojca. I to aż po wydarzenia stanowiące kres historii, ponieważ według słów św. Pawła „kiedy wszystko będzie mu już poddane, podda się Syn sam temu, któremu wszystko poddał. Wówczas będzie Bóg wszystkim we wszystkich" (1 Kor 15, 28). Jezus sprawuje swoje

panowanie zajmując postawę zupełnego wewnętrznego ubóstwa. Będąc Panem Kościoła i świata pozostaje zawsze w najistotniejszy sposób Synem, którego chcenie jednoczy się z wolą Tego, kto jest Jego Źródłem i Początkiem, z wolą Ojca. Przez to właśnie jest źródłem wszelkiej władzy, wszelkiego autorytetu w Ludzie Bożym. Nie wystarczy więc powiedzieć, że rządzenie jest w istocie braterskim posługiwaniem. Trzeba też stwierdzić, że ten, kto tę posługę innym oddaje, sam musi być wobec Ojca w sytuacji Sługi — *Ebed* — w pełnym biblijnym sensie tego słowa.

Skoro dotyczy to wszelkiej władzy, to trzeba tę zasadę również zastosować do szczególnego przypadku władzy zakonnej, pojętej tak jak ustaliliśmy to wyżej. Powiedzieliśmy, że miejsce przełożonego znajduje się wewnątrz ruchu wstępującego od człowieka do Ojca — bardziej niż w ruchu zstępującym od Ojca ku ludziom. Jak pogodzić ten pogląd z posłuszeństwem woli Ojca — który uznaliśmy za zasadę obowiązującą we wszelkim sprawowaniu władzy? — wystarczy przypomnieć, że wola Boża nie jest wolą oderwaną od wcielenia, której by trzeba było szukać w sferze abstrakcji. Duch Święty żłobi jej kształt w sercach wiernych. Przede wszystkim sam chrzest przynosi owoc — odtwarza on w człowieku przybrane dziecko Boże, wyposażone w cechy określające jego osobiste powołanie do udziału w Królestwie. Cechy nowe, związane z nowym narodzeniem, lecz także cechy w zasadzie dane z natury — i one także uczestniczą w egzystencji chrześcijańskiej. Nie niszcząc bynajmniej natury ani nie odbierając jej znaczenia, łaska — powtórzmy to raz jeszcze — wchłania zawarte w naturze wartości, wprowadzając je w orbitę Paschy. Dojrzały wybór życia zakonnego według określonej reguły utrwala i uwydatnia owoce chrztu we wnętrzu człowieka.

Poddając się dynamizmowi wezwania Pańskiego skierowanego do każdego z zakonników i współpracując z ich odpowiedziami na to wezwanie, przełożony oczywiście nie może kształtować swoich podwładnych według własnej koncepcji. Bóg sam tylko ma władzę naznaczania chrześcijan wizerunkiem Chrystusa — mocą Ducha, udzielaną we chrzcie i nieustannie ożywianą przez Eucharystię. Przełożony nie kształtuje zakonnika tak jak rzeźbiarz lepi glinę nadając jej rysy założyciela czy założycielki danej fundacji. Jest tylko jeden rzeźbiarz ludzkiego wnętrza — Duch Święty. Przełożony ma za zadanie pozwolić zakiełkować ziarnom ukrytym w tajemnicy ludzkiego wnętrza. Ma więc prowadzić braci ku życiu pełnią d u c h a reguły — tak jak go określają różne jej postanowienia. Lecz wierność regule nie jest w żadnym wypadku celem. Jest ona tylko szczególnie ważnym środkiem, sprzyjającym rozwojowi ziarna zasianego przez chrzest. Reguła jest narzędziem,

służącym aktualizacji woli Ojca wobec poszczególnego człowieka, który ją przyjął. Właściwą funkcją przełożonego jest — posiłkując się regułą — służyć zamierzeniom Bożym w stosunku do każdego z zakonników, zamierzeniom, które Bóg całkiem dokładnie w nich odsłania. Każdy z braci dobrowolnie zdecydował się realizować to zamierzenie w stopniu maksymalnym poprzez swój wybór reguły i wspólnoty zakonnej. Autorytet przełożonego jest więc zupełnie ubogi — jest to autorytet brata, który ma za swe jedyne zadanie pomagać innym w rozpoznawaniu wyższego autorytetu, któremu służy. Jest to więc autorytet przejrzystości, wskazujący poza siebie. Uznać to — to oczywiście zerwać z pewną tradycją sprawowania władzy, stawiającą przełożonego p o n a d wspólnotą, zamiast w jej centrum. Czasem nawet świadomie oddzielano przełożonego od zwykłych braci, „aby mógł być bardziej niezależny". Nieraz też dochodziło do wręcz autokratycznej koncepcji zarządzania zakonem. Tym samym powstało nastawienie legalistyczne, które nie tylko sprzeciwia się podstawowym intencjom życia zakonnego, lecz może też czasem odbierać mu niektóre z jego najgłębszych ewangelicznych wartości. Nierzadko — zamiast starać się jak najsumienniej służyć tajemniczym zamierzeniom Bożym wobec ludzi — bez wielkiego wgłębiania się twardo narzucano podwładnym to, czego chciał przełożony. Tak jakby jego wola jako taka, niezależnie od tego, w jaki sposób osiąga swe decyzje, zawsze zbiegała się z wolą Ojca w stosunku do danego człowieka. A co jeszcze groźniejsze, zdarza się, że w praktyce podejmując doniosłe postanowienia i wyznaczając placówki i funkcje poszczególnym zakonnikom bardziej liczymy się z potrzebami Instytutu jako jednostki prawnej i społecznej niż z potrzebami osób. Takie postępowanie próbuje się usprawiedliwić podkreślając, że „osoby oddały się instytutowi i mają wobec niego zobowiązania". Z pewnością wspólnota jako taka ma swoje uprawnienia w stosunku do jednostek. Zakonnik nie byłby wierny braterskiemu zespoleniu, gdyby odmówił wielkodusznej służby na rzecz wspólnoty. Ma ją przyjąć także wtedy, gdy to przekreśla wiele jego ludzkich marzeń i pragnień. Żyć we wspólnocie jest jedną z cech chrześcijańskiej osobowości — i tę cechę także zakonnik musi umieć w sobie rozwijać. Lecz osoba niosąca w sobie zamierzenia Boże, ma także swoje uprawnienia w stosunku do wspólnoty. Nie można pogrążać się w prawniczych roztrząsaniach uprawnień zapominając, że wspólnota ze swej istoty jest z j e d n o c z e n i e m o s ó b, a więc w sposób fundamentalny podporządkowana jest ewangelicznej doskonałości swych członków. Jak to bardzo dobrze określa pewna

reguła wschodnia[7]: wspólnota nie jest ani armią ani wielkim przedsiębiorstwem przemysłowym, lecz komórką rodziny Bożej. Żaden zakonnik nie może więc być traktowany jako anonimowy pionek, którym się manewruje tak, jak wypada ze względu na interes produkcji, według strategii „wyższych zwierzchników". Zakonnik jest Synem Boga, którym trzeba kierować szanując na każdym kroku osobistą wolę Ojca w stosunku do niego. Naturalnie nie wyklucza to wcale, że można domagać się od niego ciężkich ofiar — pod warunkiem, że wie się, iż stanowią one dla niego drogę do postępu w zjednoczeniu z Ojcem.

Tu spotka nas niewątpliwie zarzut: jak wyższy przełożony wielkiego Instytutu może znać i kierować swymi podwładnymi w ten osobisty sposób? Czy przedstawiony tutaj ideał nie jest nierealną utopią? Dotykamy tu namacalnie innej wady dzisiejszego systemu sprawowania władzy zakonnej. Jest nią centralizacja za wszelką cenę. W większości zgromadzeń wszystko jest dziś regulowane odgórnie przez przełożonych wyższych, przez generała, czy częściej prowincjała, który co najwyżej ucieka się do swojej Rady. Stanowiska i placówki wyznacza się na najwyższym szczeblu. Przełożony kieruje się tu przede wszystkim potrzebami prowincji. Przełożeni lokalni, a więc ci, którzy rzeczywiście znają zakonników i po bratersku dzielą ich życie, bardzo rzadko mają tu coś do powiedzenia. Ustawia się ich podwładnych jak pionki na szachownicy. Tym samym często burzy się wspólnotę, której nadali ducha. W istocie traktuje się przełożonych lokalnych tak, jakby byli zwykłymi administratorami, urzędnikami u boku przełożonych wyższych. Zwykle wprawdzie zasięga się ich rady, gdy chodzi o decyzje dotyczące ich wspólnoty. Ale tam, gdzie w grę wchodzi „tylko" realizacja ich powołania przełożonych zgodnie z Ewangelią — tam nikt nie liczy się z ich kompetencjami. Wydaje się to rzeczą drugorzędną w porównaniu z sukcesem prowincji jako takiej. A tymczasem powinno być odwrotnie. Przełożeni małych wspólnot, najbliżsi zakonnikom — w większym stopniu niż Rada prowincjalna — powinni mieć kluczową rolę w wyznaczaniu stanowisk i przenoszeniu zakonników. Odpowiada to temu, co powiedzieliśmy wyżej o miejscu przełożonego w ruchu wstępującym — od wspólnoty ku Ojcu. Wyznaczanie stanowisk nigdy nie jest banalnym aktem, nigdy nie chodzi tu po prostu o zmianę miejsca zamieszkania czy rodzaju zajęć. Zawsze dotyka się tu duchowej osobowości danego zakonnika. Tylko ci, co znają jego talenty, ale także trudności i ograniczenia, ci którzy z nim

---

7 *Typicon auctoribus servis Dei Metropolita Andrea et Archimandrita Clemente Szeptycky, studitis*, Romae 1964, s. 43.

razem próbowali odczytywać wolę Ojca — tylko ci mogą roztropnie osądzić co jest dobre. Chodzi przecież o życie religijne osoby — a nie o to czy inne nazwisko na liście. Ileż razy życie ludzkie na zawsze zostało skrzywione czy zubożone, ponieważ zakonnikowi wyznaczono stanowisko na sposób administracyjny a nie w duchu Ewangelii. Nie postępujemy wzorem Pana Jezusa, obca nam jest Jego postawa wobec ludzi, którą wyraża modlitwa z 17 rozdziału Ewangelii Janowej: „strzegłem ich w Imię Twoje — czuwałem nad tymi, których mi dałeś..."

## WŁADZA W STANIE DIALOGU

Nie możemy służyć woli Ojca w stosunku do wspólnoty, ani — tym bardziej — Jego wezwaniu złożonemu w sercu każdego z zakonników, jeśli ograniczymy się tylko do zasięgania rady współprzełożonych. Ewangelia wymaga, aby w podejmowaniu ważnych decyzji brał czynny udział także sam podwładny i cała wspólnota [8], taka jaka jest, ze wszystkimi cechami, jakie są jej właściwe. Władza może być sprawowana tylko w ramach prawdziwego dialogu.

Przedstawiliśmy obszernie narodziny władzy zakonnej wewnątrz dynamizmu wspólnoty i położyliśmy wielki nacisk na tej immanencji. Powiedzieliśmy, że autorytet jest usytuowany w punkcie, w którym zbiegają się rozmaite powołania braci, gdzie spotykają się one ze wspólną regułą obraną za przewodniczkę. Władza nie jest więc czymś nadrzędnym wobec wspólnoty, lecz stanowi jej wewnętrzny zwornik. Oznacza to między innymi, że władza bynajmniej nie leży ponad regułami braterskiego współżycia i zjednoczenia — przeciwnie, musi ona te zasady do głębi sobie przyswoić, aby mogła służyć ich realizacji. Władza zakonna jest władzą łączenia i jednoczenia, stanowi związkę jedności (*une*

[8] Bardzo mocno i odważnie stwierdza to Dekret *Perfectae Caritatis* w n. 14: „Przełożeni zaś, ponieważ kiedyś zdadzą sprawę z dusz sobie powierzonych (Żyd 13, 17), sami ulegli woli Bożej w wypełnianiu tego obowiązku, niech sprawują swą władzę w duchu służby braciom, w ten sposób, by wyrażali ową miłość, którą Bóg ich umiłował. Niech kierują podwładnymi jako dziećmi Bożymi, respektując ich ludzką osobę i starają się o to, by ich posłuszeństwo było dobrowolne. Dlatego, niech szczególnie zostawią im należytą swobodę odnośnie sakramentu pokuty i kierownictwa sumienia. Niech tak prowadzą swych członków, aby do wypełniania obowiązków i do podejmowania zadań angażowali się w duchu czynnego i odpowiedzialnego posłuszeństwa. Niech ich chętnie wysłuchają i pobudzają do wspólnego wysiłku dla dobra klasztoru i Kościoła, swoim jednak autorytetem rozstrzygając i decydując to, co należy uczynić.

Kapituły i Rady niech wiernie pełnią obowiązki powierzone im w zarządzie i niech na swój sposób wyrażają wspólny udział i troskę wszystkich członków o dobro całej społeczności".

*autorité de communion*) i na niej się opiera. Otóż wszelka prawdziwa łączność między ludźmi wymaga bezwzględnego poszanowania i uznania podstawowej godności drugiego człowieka. Gdy chodzi o chrześcijanina, godność ta polega właśnie na byciu przybranym synem Ojca i na wolności w Duchu Świętym, której to synostwo jest rękojmią. Czy wolno kiedykolwiek wzgardzić obrazem Chrystusa wyrytym w tajemniczej głębi ludzkiej osoby? Czy wolno choć przez chwilę się z nim nie liczyć, lub pod pretekstem kierowania ku wyższej doskonałości usunąć na drugi plan jego najistotniejsze przywileje? „Syn Boży", w którym mieszka Duch Święty, ma prawo oddać się Ojcu poprzez wolny dar z samego siebie, poprzez życie, które odtąd wiedzie „dla Boga w Jezusie Chrystusie" (Rz 6, 11). Nie może więc w żadnym wypadku wyrzec się osobistej odpowiedzialności cechującej dojrzałego chrześcijanina. Jeśli poddaje się regule, to właśnie po to, by łatwiej osiągnąć dojrzałość w mocy Ducha Świętego pracując nad pomnażaniem darów Ojca. A Duch jest odkrywczy i twórczy — jest tchnieniem nieustannej odnowy. Działanie Ducha nie traci tych właściwości także wtedy, gdy ochrzczony znajduje się pod władzą przełożonych. Tu właśnie pojawia się konieczność dialogu. Z punktu widzenia Ewangelii nie wystarczy biernie poddać się temu, co dyktuje autorytet. Podwładny także musi szukać tego, czego Pan od niego oczekuje, osobiście mieć na uwadze dobro całej wspólnoty i myśleć o nim. Dobro wspólnoty jest jego własną osobistą sprawą, podobnie jak — choć z innego tytułu — jego osobistą sprawą jest jego własne przeznaczenie chrześcijańskie. Do zakonu wstąpił jako osoba wolna — nie rezygnując ze swego nienaruszalnego prawa do myślenia i wyrażania swoich myśli. A więc musi zastanawiać się, dyskutować, czuć się zaangażowanym w bieg spraw swego zakonu. Tak postępując nie powinien sądzić, że być może grzeszy pychą lub wtrąca się w nie swoje sprawy. Przeciwnie — właśnie gdyby pogodził się z biernością, grzeszyłby brakiem miłości wobec braterskiej wspólnoty a także brakiem odwagi. Bierność stanowi przeszkodę dla działania łaski tak we wnętrzu człowieka jak i w życiu grupy. Braterska wspólnota nie jest tylko zlepkiem osób — jej istnienie wymaga wzajemnego przenikania się umysłów i serc. Dynamizm wspólnoty rodzi się z działania Ducha Świętego w sercach braci, jest czymś oddolnym, co dociera do przełożonego między innymi poprzez dialog. Jeśli przełożony czuje się sługą wspólnoty, to powinien zaakceptować jej własny dynamizm — z ufnością, bez podejrzliwości i niczego nie lekceważąc. W dynamizmie wspólnoty przełożony ma widzieć słowo skierowane doń przez Ojca, w Duchu Świętym, za pośrednictwem braci i dla nich. Zadaniem przełożonego jest oceniać, dyskutować, radzić i zasięgać

rady. Ostatecznie do niego, jako do roztropnego zwierzchnika, będzie należała decyzja przyjęcia lub odrzucenia czy zmodyfikowania tego, co się mu przedkłada. Ta decyzja będzie wiążąca, ale, jak widzimy, nie będzie ona aktem samowolnym, autokratycznym, czy arbitralnym. Przeciwnie — stanowi ona owoc braterskiego współżycia, wywodzi się z Ducha mieszkającego we wspólnocie a nie z jakiegoś abstrakcyjnego ducha, którego by trzeba szukać ponad nią. Tym samym taka decyzja szanuje godność tego, kto ma się jej podporządkować, nie traktuje go jako kółko w maszynie, lecz jako tego, kto jest za nią współodpowiedzialny.

Tak więc doszliśmy do pojęcia i idei współodpowiedzialności, której tak lękają się jeszcze pewne środowiska, widząc w niej zagrożenie samej natury władzy zakonnej. Jeśli to, co powiedzieliśmy, jest słuszne, to obawy te są nieuzasadnione. Dobrze zrozumiana współodpowiedzialność logicznie wiąże się z ewangeliczną koncepcją władzy. Tak jest i tak być musi, bo współodpowiedzialność wynika z samej natury braterstwa — czyli tego, co jest samym sercem Ewangelii.

Współodpowiedzialność nie obala funkcji przełożonego ani nie czyni jej drugorzędną, lecz podnosi jej autorytet — pod warunkiem, że funkcję tę pojmuje się w sposób należyty. Przełożony nie ma być despotą władającym garstką chrześcijan, którym przewodzi jak zechce. Powtórzymy raz jeszcze: jego zadaniem jest być sługą zamierzeń Bożych, które można i trzeba wyczytać w sercach braci.

Osobiste i czynne zaangażowanie każdego z zakonników i — gdy to jej dotyczy — także całej wspólnoty w odczytywanie i interpretację wezwania Bożego na dziś podnosi także godność aktu posłuszeństwa. Staje się on wtedy świadomym i pełnym miłości przylgnięciem do woli Bożej, o której się wie, że jest wcielona w konkret, dostrzegalny poprzez sens wydarzeń. Wtedy widzi się wyraźniej związek danej sprawy z samym misterium Zbawienia. Akt posłuszeństwa nie jest pogrążeniem się z opuszczoną głową w ciemną sztolnię, z której nikt (nawet sam przełożony) nie widzi wyjścia. W akcie posłuszeństwa chodzi o dojrzałą i jasną odpowiedź na Słowo Boże, które słyszy się w sobie i które jest zrozumiałe. W takim posłuszeństwie *ex cathedra* przełożonego ustępuje przed wspólnym braterskim wsłuchiwaniem się w głos Ducha. Samowładztwo i uległość bez zastanowienia ustępuje przed miłością przejawiającą się w dialogu.

W kim odnajdujemy pełnię posłuszeństwa jako wzór dla nas? Ewangelia świadczy, że posłuszeństwo Jezusa zawsze łączy się z osobistym rozumieniem nakazu Ojca — także wtedy, gdy ten nakaz oznacza cierpienie.

Ale trzeba pójść jeszcze dalej. Istnieją decyzje konieczne po to, aby grupa jako taka mogła istnieć, które jednak mogą być podejmowane nie przez przełożonego — a wierność wspólnoty wobec ideału posłuszeństwa bynajmniej na tym nie ucierpi. Obecnie przełożony na ogół skupia na sobie odpowiedzialność za całe życie wspólnoty. Nawet wtedy, gdy pewne funkcje powierzone są komuś, kto jest bardziej kompetentny, przełożony dokonuje ostatecznej kontroli i trzeba stale ze wszystkiego zdawać mu sprawę. Czy tak być musi? Czy to jest normalna sytuacja? Wydaje się nam to wątpliwe, ponieważ w ten sposób na przełożonego zrzuca się obowiązki — często bardzo uciążliwe — które z teologicznego punktu widzenia nie wiążą się w sposób istotny z jego funkcją pojmowaną według wskazań Ewangelii. Zdarza się, że te poniekąd dodatkowe obowiązki uniemożliwiają pełnienie zasadniczej funkcji w całej jej rozciągłości.

U początku naszych rozważań określiliśmy funkcję przełożonego umieszczając ją w sferze tego co duchowe, pneumatyczne — a nie w obrębie czynności administracyjnych. Ten, kto jest zwierzchnikiem religijnym — kto posiada autorytet ewangeliczny wewnątrz wspólnoty, nie powinien w rzeczywistości być jakimś przypadkowym zlepkiem organizatora, ekonoma, dystrybutora pozwoleń i dyspens oraz duchowego doradcy. Ściśle biorąc jest on narzędziem służącym wierności wezwaniom Pana, które mają być wcielane w życie zgodnie z tym, co w ogólnym zarysie szkicuje reguła. Wszystko, co się do tego dołącza, jest niekonieczne, przygodne. Sama wspólnota mogłaby wziąć na siebie wiele z tych rzeczy, bynajmniej nie naruszając przez to autorytetu przełożonego. Dotyczy to zwłaszcza tych spraw, które można by określić jako czysto materialny czy świecki aspekt życia wspólnego. Niemniej nie można wykluczyć ze sfery bezpośredniej współodpowiedzialności wszystkich, także kwestii wprost religijnych o pierwszorzędnym znaczeniu. Z teologicznego punktu widzenia wspólnota, w symbiozie ze swym przełożonym, zdolna jest sprawować pewną władzę nad tym, co dotyczy jej życia. Historia zakonów żebrzących (Mendykantów) jasno wskazuje, że u swych początków niektóre z nich (zwłaszcza Zakon Kaznodziejski) wyraźnie poszły po linii współodpowiedzialności grupowej. Przełożeni na wszystkich szczeblach byli wybierani przez ogół zakonników, ich mandat był czasowy i poddani byli ścisłej kontroli. Kapituły prowincjalne i generalne uważano za władzę najwyższą, której przysługują najważniejsze funkcje. Każdy zakonnik miał prawo przedstawiać im swoje zarzuty i postulaty pod adresem przełożonych. Dlaczego dziś, gdy całe społeczeństwo przywiązuje znaczną wagę do współ-

odpowiedzialności, zakony miałyby trzymać się autokratycznych form władzy, mimo że natura życia zakonnego bynajmniej tego nie wymaga?

Tu spotkamy się zapewne z zarzutem: we wszystkim, co dotyczy realizacji jego powołania — usłyszymy — zakonnik zobowiązał się iść za wolą innego człowieka, a mianowicie przełożonego. Poważne ograniczenie pola działania przełożonego oznacza więc również umniejszenie dziedziny, w której posłuszeństwo może być praktykowane.

To często spotykane zastrzeżenie świadczy o sztywności pojęć, która jest teologicznie nie do przyjęcia. Posłuszeństwo istotnie oznacza zdanie się na wolę drugiego człowieka. Lecz ta „wola innego" jest czymś szerszym niż decyzja przełożonego wyznaczająca taką czy inną placówkę czy zadanie, udzielająca lub odmawiająca pozwolenia. Wola, jakiej się poddajemy, wyraża się w sposób zasadniczy w samej regule. A więc poza przełożonym mogą interweniować i inne źródła decyzji. Jedynym warunkiem jest, by mieściły się one w granicach zakreślonych przez regułę i nie kolidowały z autorytetem przełożonego — w dziedzinach, w których ma on zastosowanie. Dojrzały zakonnik codziennie spełnia wiele uczynków, których przełożony nie potrzebuje mu zlecać, bo postuluje je reguła, i ona sama warunkuje działanie.

Okazuje się więc, że teologiczna analiza natury władzy zakonnej otwiera szerokie perspektywy odnowy aktualnej praktyki posłuszeństwa. Warunkiem tej odnowy jest jednak unikanie startu na ślepo. Chodzi też o to, aby form uznanych za wiodące ku zniewoleniu nie zastępować czystą dowolnością, w której nie byłoby nic ewangelicznego.

## AUTORYTET WYCHOWAWCZY

Określenia „współodpowiedzialność", „dialog" przywodzą na myśl funkcję wychowawczą władzy. Nawiązywaliśmy do niej, ilekroć używaliśmy określeń „prowadzić", „pomagać w rozeznaniu". Będąc ewangelicznym posługiwaniem władza zakonna musi stawiać sobie za cel stopniowe wychowanie zakonnika na dojrzałego chrześcijanina. Łacińskie słowo *auctoritas* pochodzi od *augeo* — pomnażam, prowadzę ku wypełnieniu. Władza, jaką nad kimś mamy, musi być zawsze podporządkowana rozwojowi pozytywnych wartości w klimacie ewangelicznym. Jest ona nie tyle przychodzącą z zewnątrz siłą, która osacza podwładnego, co siłą pomocną, która wspomaga osobę w jej dążeniu do celu. Władza zakonna ma przypominać władzę ojca nad synem — synem, który przecież jest jakby częścią jego samego. Nie chodzi więc o narzu-

canie obcych wartości, lecz o dojrzewanie wartości immanentnych. Władza uczestniczy więc w dynamizmie życia.

Władza, która chce udostępnić wszystkim pełnię życia, włącza się niejako w dynamizm daru Ojca, dążąc do tego, by podwładny coraz lepiej odpowiadał na inicjatywę Ojca i rozwijał w sobie wartości paschalne. Bez tego, zamiast służyć życiu płynącemu z Ewangelii, mogłaby je zagłuszać. Trzeba więc pilnie liczyć się z krzywą wzrostu duchowego, której punktem wyjścia jest chrzest — mamy naśladować cierpliwość Ducha a nie próbować urabiania ludzi według własnych planów z aż nazbyt ludzką niecierpliwością. Trzeba koniecznie raz na zawsze przezwyciężyć fałszywe przekonanie, że doskonałość ewangeliczna rozwija się ze stale wzrastającą prędkością dzięki mnożeniu aktów cnót, prosto jak strzała zmierzając do obranego celu. Życie istoty duchowej zawsze rozwija się ze zmiennym rytmem, powoli, poprzez cykl składający się z wybiegania naprzód i przystanków. Są w nim okresy zapału i gorliwości, lecz także kryzysy wzrostu, zastoje i fale obojętności. Zdarza się, że to życie biegnie — ale częściej zwolna tylko drobnymi krokami posuwa się naprzód. Nie wychowuje się zakonników stale każąc im żyć ponad stan, nie licząc się z możliwościami. Znów bardziej należałoby tu kierować się przykładem Jezusa w Jego stosunku do uczniów. Gdy ubiegły już lata, jakie z nimi spędził, wciąż jeszcze dalecy byli od realizacji ideału apostoła. Jeden z nich zdradził, drugi zaparł się Mistrza, prawie wszyscy opuścili Go w najbardziej bolesnych chwilach. Po zesłaniu Ducha Świętego też bynajmniej nie świecą przykładem jednomyślności... A jednak właśnie w tych wszystkich słabościach i przez nie kształtuje się w nich jądro przyszłego Kościoła Chrystusa. Autorytet ewangeliczny zdaje sobie sprawę z tego, co kryje się we wnętrzu człowieka. Dostosowuje się do tego, mierzy swe decyzje i wymagania. Jest cierpliwy. Nie łamie niczego — nawet jeśli z racji tej cierpliwości miałaby ucierpieć zewnętrzna sława wspólnoty i jej wydajność. Szansa wzrastania w Duchu Ewangelii warta jest tego. Człowiek musi zawsze być na pierwszym planie przed strukturą. Ileż błędów popełnia się lekceważąc ten punkt widzenia. Ileż dzieł łaski — jeszcze chwiejnych, czy w stanie gwałtownego kryzysu — złamała niedelikatna, nie dość wymierzona interwencja władzy, zabijając je na zawsze. Odmowa dialogu, zadania nieludzko twarde narzucane jako „krzyże" wtedy, gdy podwładny nie jest w stanie ich unieść, zmiany placówek i funkcji, które mają na celu „złamanie woli", publiczne oskarżenia i upokorzenia — wszystko to może prowadzić do miernoty, zagłuszyć posiew świętości złożony w ludzkim wnętrzu przez samego Pana. Kto tu ponosi winę? Niedostatek wiary u podwładnego? Być może. Ale czy raczej nie ten, kto ogra-

nicza się do komenderowania powierzonymi mu ludźmi, zamiast być uważającym sługą, co „lnu kurzącego się nie gasi"? Czy wolno rzucać na głęboką wodę tego, kto jeszcze nie umie pływać? Źle się pojmuje władzę, gdy widzi się w niej wyłącznie autorytet w służbie porządku i dyscypliny a nie siłę podporządkowaną wzrastaniu w łasce. Źle używana władza może zabijać życie ewangeliczne. Z punktu widzenia zamiarów Bożych jest to fakt tragiczny. Niektóre z twardych i groźnych upomnień, jakie Chrystus kierował do zwierzchników swego ludu, nadal są aktualne. Są i dziś ludzie, którzy tak sprawują swoją funkcję odpowiedzialnych za wspólnotę, że przez to zamykają ludziom dostęp do Królestwa (Mt 23, 13—15).

Pojmując posłuszeństwo tak, jak staraliśmy się je w tym artykule przedstawić, nie możemy się już spodziewać, że jakiś jego jeden model czy schemat będzie mógł być wszędzie bez różnicy zastosowany. Nawet reguła nie może obowiązywać w sposób jednoznaczny. Położyliśmy tu wielki nacisk właśnie na regule, ale i ona też jest ze swej istoty ś r o d k i e m w y c h o w a w c z y m, i nie przysługuje jej wartość absolutu. Reguła istnieje tylko po to, aby wychowywała do Ewangelii; zawsze musi być otwarta ku temu co wyższe, to znaczy ku tajemniczemu podobieństwu Chrystusowemu, które Duch Święty kształtuje we wnętrzu chrześcijanina. To podobieństwo reguła ma umacniać i rozwijać — stąd jej relatywna wartość w stosunku do istnienia-w-łasce. Prawdziwym przełożonym jest więc nie ten, kto przyczynia się do tego, że we wszystkim przestrzega się przepisów konstytucji, lecz ten, kto dokazał, że jego podwładni w sposób autentyczny i żywy łączą regułę ze swoim życiem łaski. W życiu łaski i tylko w nim reguła osiąga swój cel. Jeśli nie ulega takiej interioryzacji, to staje się bezużyteczna, a nawet szkodliwa, bo daje łatwą satysfakcję, że wszystko jest w porządku, skoro przepisy formalnie są zachowane.

Może się więc zdarzyć, że zakonnikowi, który jest duchowym ozdrowieńcem po ciężkich próbach lub z wysiłkiem wyzwala się z niewierności, trzeba będzie dać czas, aby wartości, jakie chrzest w nim zaszczepił, mogły na nowo rozwinąć się i wyjść ze stanu utajenia. Dlatego trzeba będzie zwolnić go także z pewnych obowiązków przewidzianych przez regułę. Chorego oka nie wystawia się gwałtownie na światło, lecz stopniowo do niego przyzwyczaja. Środki normalnie służące chrześcijańskiej doskonałości i przepisane w tym czy innym punkcie konstytucji zakonnej mogą złamać temperament duchowy jeszcze zbyt słaby, aby je znieść. Tu właśnie okaże się talent wychowawczy przełożonego. Jeśli bardziej zależy mu na jakości życia według Ewangelii niż na ilości praktyk — to będzie on umiał w dialogu z podwładnym położyć akcent na to

co istotne, potrafi wykryć rytm duchowy najbardziej sprzyjający pokojowi wewnętrznemu i stabilizacji życia łaski. Istnieje zresztą wewnątrz reguły pewna hierarchia wartości i trzeba za wszelką cenę unikać stawiania wszystkiego na tym samym poziomie. Wiele niedomagań życia zakonnego wiąże się z faktem, że w formowaniu postulantów i nowicjuszy przedstawia się wszystkie elementy życia zakonnego z tym samym naciskiem, nie wspominając, że niektóre z nich są wtórne i niekonieczne, podczas gdy inne stanowią zasadniczą oś, od której zależy wierność dobrowolnie obranemu ideałowi. Nie przeczymy, że wierność nawet w małych rzeczach jest znakiem gorliwej miłości. Niemniej jest ważne, by otwarcie zdawać sobie sprawę, że pewne punkty reguły to „rzeczy małe", i że wobec tego nie obowiązują one tak ściśle jak inne, te które wytyczają drogę zakonnika ku spotkaniu z Panem. Byłoby źle, gdyby chcąc zachować wszystko, stopniowo miało się utracić właściwą perspektywę. Doświadczenie potwierdza, że to ryzyko istnieje.

Zaznaczmy nawiasem, że dobrze byłoby, gdyby konstytucje i reguły wspólnot, zamiast gubić się w nieskończonej ilości drobiazgów, ograniczały się do zarysowania podstawowej struktury wspólnego ideału, konkretne zastosowania przesuwając do dyrektoriów, które ustawicznie mogłyby być rewidowane. Można by też więcej pozostawić roztropności przełożonych. To wyzwoliłoby ustawodawstwo zakonne od pozorów nieznośnego rabinizmu, a ponadto miałoby ten pozytywny skutek, że rozgraniczenie między duchem a literą stałoby się jaśniejsze. Mogłyby z tego wyniknąć dalsze rozróżnienia: między tym, co stanowi samo sedno zakonnego ideału, którego dotyczą zobowiązania wyrażone w profesji — a konkretnymi formami życia tym ideałem; między tym, co musi trwać, a tym, co może się zmieniać; między tym, czego przełożony nie może modyfikować, a tym, co powinien on dostosowywać do możliwości każdego z braci; wreszcie między tym, co zarówno przełożony jak i podwładni przyjmują za normę, a tym, co mają ustalać w braterskim dialogu.

Posłuszeństwo ma prowadzić zakonnika ku pełnemu i dojrzałemu życiu łaską chrztu. To właśnie jest celem wstępowania do zakonu i racją bytu przełożonych. Składa się profesję nie po to, aby żyć w podporządkowaniu zwierzchnikom, lecz aby prowadzić życie chrześcijańskie rozpoczęte przez chrzest w sposób całkowicie wolny i całkowicie dojrzały. Posłuszeństwo ma prowadzić ku prawdziwej wewnętrznej wolności. Prawdziwie dorosłym jest ten, kto osiągnął pewną miarę wzrostu i wykształcenia i odtąd zdolny jest podjąć osobistą odpowiedzialność, jaka przystoi istocie wolnej. Człowiek dorosły nie potrzebuje ustawicznego popychania i kierowania. Jego prawdziwe zaangażowanie wypływa od wewnątrz.

Przełożony zakonny wychowuje swych podwładnych, gdy uczy ich decydować samodzielnie, kierując się regułą — tak, aby coraz mniej potrzebowali jego pomocy. Oczywiście nie oznacza to zwolnienia czy rozluźnienia posłuszeństwa. Dorośli zakonnicy są całkowicie ulegli wobec Ducha Świętego i wskazań Konstytucji, nieustannie oddają Panu swoją wolę, nie odmawiając wewnętrznej ofiary z siebie samego. Wyrzeczenie się własnej woli oznacza tę właśnie ofiarę.

Tak uformowani zakonnicy nie potrzebują już tak częstych usług przełożonego — trochę tak, jak ci, którzy doskonale opanowali jakiś język nie muszą już zaglądać do podręcznika gramatyki, bo spontanicznie przestrzegają ducha języka i umieją w nim wiele wyrazić. Podobnie prawdziwie dojrzały zakonnik spontanicznie stosuje się do ducha reguły. Posłuszeństwo stanowi jego *habitus*.

Staraliśmy się odróżnić wśród przejawów życia zakonnego to, co istotne od tego, co jest tylko jego drugorzędnym aspektem. To rozróżnienie dotyczy również praktyki posłuszeństwa wobec przełożonych. Współczesny obyczaj każe tu uciekać się do systemu „pozwoleń". Przedstawia się mianowicie przełożonemu prośbę czy propozycję, którą uważa się za słuszną, prosząc o aprobatę. Procedura ta ma miejsce zarówno w sprawach ważnych jak i w drobiazgach. Wydaje się, że nie można postępować inaczej, gdy chodzi o rzeczy ważne, zwłaszcza o to, co decyduje o całym kierunku życia zakonnika. Nie powinien on angażować się w jakimś kierunku nie przedstawiając swego projektu przełożonym. Jeśliby z tego zrezygnować, to cóż by pozostało z posłuszeństwa, którego sensem jest przecież oddanie siebie Bogu przez podporządkowanie się drugiemu człowiekowi? Lecz całkiem inaczej rzeczy się mają, gdy chodzi o sprawy drugorzędne. W tej bardzo szerokiej dziedzinie osobisty sąd wystarczy i zakonnik nie przestaje przez to żyć w posłuszeństwie. Bo czyż posłuszeństwo nie jest przede wszystkim świadomym i stałym kierowaniem swoim życiem według ducha reguły? Czy czasem nie mieszamy życia w posłuszeństwie z ciągłym korowodem drobnych pozwoleń, o które prosimy machinalnie i równie automatycznie otrzymujemy? Wydaje się nam, że roztropnie byłoby zastąpić te pozwolenia przez zdawanie sprawy z inicjatyw i decyzji osobistych podejmowanych w różnych okolicznościach. Metoda ta ułatwi rozróżnienie między tym co istotne i tym co wtórne. Godzi ona dojrzałą odpowiedzialność i osobistą inicjatywę z poddaniem autorytetowi. Czyż odwołanie się do przełożonego musi zawsze czyn wyprzedzać? Nie jesteśmy tego zdania. Sądzimy, że bardziej zobowiązuje konieczność działania z pełną inicjatywą i w świadomości, że przyjdzie z tego zdać sprawę, niż

ogólne pozwolenie, które w sposób nieokreślony usprawiedliwia postępowanie, o którym więcej nie będzie się mówić. Jak często otrzymane pozwolenie zbyt łatwo uspokaja sumienie, eliminując tym samym wychowawczą funkcję władzy. Właściwie rozumiane posłuszeństwo nie miażdży człowieka lecz wyzwala. Dzięki niemu chrześcijanin skupia swoje siły, nie odrzucając darów Bożych, lecz wykorzystując je wszystkie zgodnie z wolą Ojca. Wola Ojca nie jest abstrakcyjnym teoretycznym schematem jednoznacznie obowiązującym wszystkich. Trzeba ją odczytać we własnym życiu. Bóg jest źródłem i normą wszelkiej władzy. Skoro tak, to im pełniej realizujemy wolę Bożą w sobie, tym wyraźniej przełamujemy wszystko, co przeszkadza spontanicznej jedności i wewnętrznej łączności między członkami wspólnoty.

*

U progu tych refleksji postawiliśmy problem odnowy — odnowy naszego przeżywania tajemnicy władzy zakonnej. Postawiliśmy hipotezę, że pogłębienie teologii posłuszeństwa i analiza funkcji przełożonego może otworzyć szerokie perspektywy uzgodnienia metod zakonnych z postulatami dzisiejszego człowieka, tak uwrażliwionego na wartości dialogu, braterstwa i współodpowiedzialności.

Kończąc te rozważania sądzimy, że nie będzie przesadą stwierdzić, iż istotne elementy życia zakonnego można pogodzić z większym poszanowaniem wolności i inicjatywy osób. Nic więc nie przeszkadza, aby życie zakonne nadal idąc drogą ewangelicznego posłuszeństwa szukało nowej formy, w której mogłoby się wyrazić istotne dlań poddanie się autorytetowi. Formą tego będzie jakaś postać współodpowiedzialności, tak zgodnej z ideałem braterstwa znajdującym się w samym sercu Ewangelii Boga.

**J. M. R. Tillard OP**
tłum. H. B.

MICHAŁ MAZUR

# MARTIN BUBER I CHASYDYZM

Rabbi Schneur Salman Raw * z Rużyna został uwięziony na skutek oczernień ze strony przywódcy przeciwników (*Mitnagdin*) i w Petersburgu czekał na przesłuchanie. Do jego celi wszedł dowódca żandarmerii. Potężne i ciche oblicze Rawa, który zatopiony w sobie nie zauważył z początku wchodzącego, sprawiło, że ten myślący człowiek zaczął przeczuwać kim jest jego więzień. Pułkownik wdał się w rozmowę z Rawem i wkrótce zaczął stawiać pytania, które nasunęły mu się w trakcie czytania Biblii. W końcu zapytał: „Jak to rozumieć, że wszechwiedzący Bóg mówi do Adama: «Gdzie jesteś?» Czy wierzy Pan — odparł Raw — że Pismo jest wieczne i każda epoka, każde pokolenie i wszyscy ludzie są w nim zawarci? Wierzę — odparł tamten. A więc — rzekł cadyk — w każdej chwili Bóg wzywa każdego człowieka. «Gdzie jesteś w swym świecie? Przemknęło już tyle z przydzielonych ci lat i dni i dokąd doszedłeś w twym świecie?» I tak np. Bóg mówi: «czterdzieści sześć lat żyłeś, gdzie jesteś?» Gdy pułkownik usłyszał wymienioną liczbę swych lat, zebrał się w sobie, położył rękę na ramieniu Rawa i zawołał «Brawo!». Ale jego serce trzepotało..."

Tę anegdotę chasydzką komentuje Martin Buber w swym dziełku *Droga człowieka wedle doktryny chasydzkiej,* a które stanowi perłę literatury światowej, jak następuje: „Na pierwszy rzut oka przypomina nam ta opowieść anegdotę talmudyczną... ale zaraz zauważymy znamienną różnicę: odpowiedź udzielona jest na innej płaszczyźnie niż ta, na której było postawione pytanie... Zamiast wyjaśnić werset z Biblii i wykazać, że sprzeczność (Wszechwiedzący nie wie gdzie ukrył się Adam) jest jedynie pozorna, Rabbi używa jej jedynie za punkt wyjścia, by przypomnieć pułkownikowi o braku powagi w jego dotychczasowym życiu... Zamiast odpowiedzi następuje osobiste przywołanie do porządku.

Ale przyjrzyjmy się dokładniej temu opowiadaniu. Pułkownik

---

* rabin

żandarmerii pyta o werset z biblijnej opowieści o grzechu Adama. Odpowiedź Rabbiego brzmi: «Ty sam jesteś Adamem, to do Ciebie mówi Bóg: Gdzie jesteś?». Pozornie nie dano wyjaśnienia cytatu z Biblii. Naprawdę jednak dana odpowiedź naświetla sytuację zapytanego Adama a jednocześnie sytuację każdego człowieka zawsze i wszędzie. Dowódca żandarmerii, gdy słyszy i rozumie, że biblijne pytanie jest zwrócone do niego samego, musi pojąć co znaczy gdy Bóg pyta. Gdy Bóg tak pyta «Gdzie jesteś...» to nie dlatego, by chciał czegoś dowiedzieć się o czym jeszcze nie wie. Bóg chce coś spowodować w człowieku, coś, co jedynie przez takie zapytanie może zostać spowodowane, założywszy, że trafi w serce człowieka i że człowiek pozwoli trafić mu się w serce. Adam ukrywa się, by nie musieć zdawać rachunku, by ujść przed odpowiedzialnością za swe życie. I tak ukrywa się każdy człowiek, bowiem każdy człowiek jest Adamem i każdy jest w sytuacji Adama. By umknąć przed odpowiedzialnością za to jak się żyło dotąd, byt zostaje zamieniony w kryjówkę i gdy człowiek ukrywa się ciągle na nowo »przed obliczem Boga« zaplątuje się coraz bardziej i bardziej w fałsz. I tak powstaje sytuacja, która z dnia na dzień staje się coraz bardziej problematyczna. Sytuację tę można dokładniej tak scharakteryzować: przed okiem Boga człowiek nie może ujść, ale starając się ukryć przed nim, człowiek ukrywa się przed sobą samym. Z pewnością istnieje i w nim Coś, co go szuka, ale on sprawia, że temu Czemuś coraz trudniej go znaleźć. W taką to sytuację pada pytanie Boga. Chce ono człowiekiem potrząsnąć, chce rozbić jego kryjówki, chce mu pokazać gdzie się dostał, chce obudzić w nim wielką wolę wydostania się z tej matni. Teraz wszystko zależy od tego, czy człowiek stawi się przed tym pytaniem. Z pewnością każdemu z nas tak jak dowódcy z naszego opowiadania »zatrzepoce serce«, gdy pytanie dotrze do jego ucha. Ale skonstruowana kryjówka pomaga mu opanować to poruszenie serca. Głos ten przecież nie przychodzi w burzy, która zagraża egzystencji człowieka, jest to »głos unoszącego się przemijającego milczenia« i łatwo go przygłuszyć. Jak długo to się dzieje, życie człowieka nie staje się d r o g ą. Choćby człowiek doświadczył wielkich sukcesów, wielkich przyjemności, choćby osiągnął wielką władzę i stworzył coś bardzo potężnego, życie jego pozostanie bezdrożem tak długo, dopóki nie stawi się na ten głos. Adam stawia się na ten głos, poznaje jak się zaplątał i wyznaje: »ukryłem się« i od tego rozpoczyna się droga człowieka. Decydujące zastanowienie się nad sobą jest początkiem drogi w życiu człowieka, ciągle na nowo początkiem ludzkiej drogi..."

Na tym wyjątku z arcydzieła M. Bubera należałoby może zakończyć ten artykuł, ponieważ jednak u polskiego czytelnika nie można

niestety zakładać wiedzy o tym, kim był Martin Buber, przerwę tok myśli Bubera i przytoczę kilka ważniejszych dat z jego życia.

## ŻYCIORYS

Martin Buber urodził się 8 lutego 1878 r. w Wiedniu. Przodkowie ze strony ojca pochodzili z wybitnego rodu Żydów galicyjskich. Po rozejściu się rodziców (1881) trzyletni Martin wychowuje się we Lwowie w domu swego dziadka Salomona Bubera. Salomon Buber był niezwykłą postacią: był przewodniczącym Gminy Żydowskiej, właścicielem ziemskim i jednocześnie kupcem zbożowym, posiadaczem kopalni fosforytów i dyrektorem dwóch banków. Zarazem był wybitnym uczonym, wielce zasłużonym zbieraczem i wydawcą *Midraszim* (księgi zawierające sagi, aforyzmy, paralele interpretujące i ilustrujące Stary Testament). Martin Buber wspomina z miłością i podziwem swego dziadka, w którym łączyła się harmonijnie mądrość badacza Talmudu z dziecięco czystą naturą. Ponieważ Salomon Buber wciągnął Martina do pracy nad *Midraszim*, chłopiec wcześnie chłonął ducha języka hebrajskiego. Do dziesiątego roku życia Martin uczył się prywatnie a później — od roku 1888 do matury (1896) — uczęszczał do polskiego gimnazjum im. Franciszka Józefa we Lwowie. Odtąd datuje się jego świetna znajomość języka polskiego i historii polskiej.

I tak Martin Buber wzrastał w świecie trzech języków: niemieckiego, hebrajskiego i polskiego. Polskiego czytelnika Bubera musi wzruszyć fakt, że ten klasyk literatury niemieckiej, który miał w swym długim i niepojęcie pracowitym życiu napisać około tysiąca artykułów i książek w języku niemieckim, napisał swoje pierwsze publikacje w naszym języku; były to artykuły (pisane już w Wiedniu) o wiedeńskich autorach: Altenbergu, Hofmannsthalu i Schnitzlerze w „Przeglądzie Tygodniowym" z 1897 r.

Wakacje letnie spędzał Martin w majątku ojca w Bukowinie i ojciec zabierał go czasem do pobliskiego miasteczka Sadogóry — siedziby dynastii cadyków (*saddik* — hebr. — oznacza sprawiedliwy, doskonały, wypróbowany) tzn. chasydzkich rabinów. Buber tak opisuje te przeżycia: „... wtedy jako dziecko przeżyłem w tym miasteczku brudnym od »ciemnej« masy chasydzkiej, której przyglądałem się — tak jak dziecko przeżywa, nie jako myśli lecz jako obraz i uczucie — to, że światu chodzi o doskonałego człowieka i że doskonały człowiek jest tym właśnie, który potrafi pomagać w sposób doskonały. Wprawdzie teraz (było to już w czasie upadku chasydyzmu — M. M.) nachodzony jest cadyk przede wszystkim o pomoc w czysto ziemskich sprawach, ale czyż mimo to nie jest ciągle jesz-

cze tym, czym niegdyś był ustanowiony i pomyślany: przewodnikiem w sprawach ducha, nauczycielem sensu świata, przywódcą ku boskim iskrom? Wprawdzie powierzona mu przez wiernych władza jest przez niego często nadużywana i źle interpretowana, ale czyż nie jest to w gruncie rzeczy uprawniona władza, ta władza pomocnej duszy nad potrzebującą, czyż nie leży w niej kiełek przyszłego porządku? W jakiś dziecięcy sposób pytania te budziły się już wtedy we mnie... Zobaczyłem tu coś nieporównywalnego, tutaj było poniżone a jednak nie uszkodzone podwójne jądro człowieczeństwa: prawdziwa gmina i prawdziwy przewodnik. Prastare a jednocześnie niosące w sobie daleką przyszłość, zagubione, wytęsknione, powracające. Pałac rebego odpychał mnie swym efektownym przepychem. Dom modlitwy z ekstatycznie modlącymi się chasydami był mi obcy. Ale gdy widziałem jak rebe przechodził między rzędami wyczekujących, odczuwałem — to przywódca i gdy widziałem tańczących chasydów ze zwojami Tory (pięcioksiąg Mojżesza — M. M.) czułem — to gmina. Wtedy zaczęło kiełkować we mnie przeczucie tego, że wspólny szacunek, cześć i wspólna radość duszy są podstawą prawdziwej wspólnoty ludzkiej".

Inny był wpływ ojca. Ojciec Bubera był wzorowym rolnikiem: przez 36 lat wypróbował różne nawozy i udało mu się osiągnąć najwyższe plony w okolicy. Niezapomnianymi dla Martina przeżyciami było, gdy przechodził przez wspaniałą stadninę koni ojca i jak ojciec pozdrawiał osobiście każde zwierzę; jak przejeżdżali wśród dojrzewających łanów zbóż i jak ojciec pochylał się nad kłosami i kosztował ziarno. Temu zupełnie niesentymentalnemu człowiekowi chodziło o prawdziwie ludzki kontakt z przyrodą, o kontakt aktywny i pełen odpowiedzialności. W ten sposób „dorastający chłopiec poznawał coś, czego nie mógł dowiedzieć się od żadnego z wielu czytanych przez niego autorów". Także stosunek ojca do ludzi pracujących w jego majątku był pełen troskliwości i opiekuńczości: znał wszystkie ich troski i kłopoty i starał się pomagać im jak tylko mógł. Nie kierował się jakimiś ogólnymi zasadami, była to charytatywność nie w zwykłym lecz osobistym sensie. Jeszcze w wieku podeszłym, gdy wybrano go w Lwowskiej Gminie Żydowskiej do „Komisji Chlebowej", chodził niezmordowanie po domach ubogich, by znaleźć naprawdę potrzebujących i poznać ich istotne potrzeby. „Czyż mogłoby to nastąpić w inny sposób niż przez osobisty kontakt?" Ojciec Bubera był „żywiołowym narratorem", to co opowiadał było zawsze po prostu wydarzeniem, bez jakichś ornamentów. Jak zobaczymy później i Martin posiadł ten dar.

Martin żył od dziesiątego roku życia w świecie trzech języków:

niemieckiego, polskiego i hebrajskiego. Wielorakość języków była już dla chłopca problemem, który go „ciągle na nowo pouczał ale pouczając także na nowo niepokoił". „Szedłem — pisze Buber — za jakimś poszczególnym słowem lub zespołem słów od jednej mowy do drugiej, odnajdywałem je tam lecz raz za razem musiałem stwierdzać, że coś się gubiło, co wyraźnie było jedynie w tej jednej mowie.

... Wyobrażałem sobie dwujęzyczne rozmowy między Niemcem i Francuzem, później między Hebrajczykiem i starożytnym Rzymianinem i czasem z bijącym sercem śledziłem napięcie między tym, co jeden z nich mówił, a tym, co drugi z tego pojmował swym innojęzycznym myśleniem. To nurtowało mnie głęboko i w długim życiu stawało się coraz wyraźniejszym rozumieniem",

Pomagając dziadkowi nieraz zinterpretować egzegetów Talmudu z jedenastego stulecia posługując się starofrancuskimi tekstami, zastanawiał się:

„... Cóż to znaczy, że to, co zostało napisane w jednym języku, «wyjaśnia» się w innym? Świat Logosu i Logoi otwierał mi się, zaciemniał się, rozjaśniał się i zaciemniał się znowu". W późniejszych latach Martin Buber stał się genialnym tłumaczem baśni chińskich, fińskiego eposu *Kalewala,* podarował światu wspaniałe *Opowiadania Chasydów* i po czterdziestu latach pracy niezrównane, wstrząsające tłumaczenie Starego Testamentu na język niemiecki (rozpoczęte w latach 20-tych wspólnie z F. Rosenzweigiem a zakończone w 1961 r. w Jerozolimie).

## STUDIA

Po ukończeniu gimnazjum Martin Buber opuszcza Lwów. Studiuje od 1896 r. na Uniwersytecie Wiedeńskim filozofię i historię sztuki. W pierwszym okresie świat żydowski popada w zapomnienie. Młody człowiek zanurza się w świat kulturalnego i artystycznego życia metropolii naddunajskiej, którego centrum był Burgtheater. Buber opisuje jak co dzień wystawał pod kasą teatralną po to, by wieczorem móc na „jaskółce" chłonąć w siebie świat poezji i mowy niemieckiej. Oddalenie się od świata żydowskiego nie trwało długo, już po roku Buber zaczyna działać aktywnie w ruchu syjonistycznym, mającym w osobie T. Herzla swoje centrum właśnie w Wiedniu.

Niedługo jednak stał się Buber oponentem Herzla: reprezentował a później stał się przewodnikiem skrzydła duchowego, mniej politycznego. W swych „Mowach o Żydostwie" (*Reden über das Judentum*) Buber apeluje o pogłębienie duchowe Żydów; stara się uświa-

domić słuchaczom prawdziwe powołanie Izraela. Buber nie chciał „państwa żydowskiego z armatami, flagami i orderami". Także po emigracji w 1938 r. występował zawsze stanowczo i odważnie za współpracą z Arabami. Był przeciwny podziałowi Palestyny a później wysiedlaniu Arabów.

Wróćmy jednak do studiów uniwersyteckich Bubera. W latach 1897—9 studiuje w Lipsku (gdzie otworzył mu się świat muzyki Bacha), w r. 1899 w Zürichu psychiatrię u Bleulera, w r. 1901 w Berlinie. Studia jego są niezwykle wszechstronne: obok filozofii, germanistyka, filologia klasyczna, historia sztuki, psychiatria, ekonomia polityczna, socjologia. W Zürichu poznaje późniejszą swą żonę Paulę Winkler, utalentowaną literatkę z Monachium, nie pochodzącą z kręgów żydowskich. Tego najbliższego człowieka straci w r. 1958.

Niezwykle ważny był dla Bubera pobyt w Berlinie, zetknął się tam i zaprzyjaźnił z Gustawem Landauerem (zamordowanym w 1919 r.). Landauer wywarł wielki wpływ na socjologiczne koncepcje Bubera, zbliżające go później do protestanckiego kręgu tzw. „religijnego socjalizmu" (L. Ragaz, P. Tillich i inni). Z tego okresu pochodzi wypowiedź Bubera: „religia winna wiedzieć, że to dzień powszedni uświęca lub zbeszczeszcza nabożeństwo". Także w Berlinie zajmował się Buber intensywnie mistyką chrześcijańską (Eckhart, Paracelsus, Weigel, Cusanus, Böhme). Jacob Böhme stanowił główny przedmiot jego rozprawy doktorskiej (Wiedeń 1904) *Przyczynki do historii problemu indywiduacji*.

W r. 1920 został założony przez N. Nobela i Fr. Rosenzweiga „Freies Jüdische Lehrhaus" we Frankfurcie nad Menem, instytucja mająca służyć dialogicznemu kształceniu dorosłym. Stała się ona prototypem powstałych w 30 lat później ewangelickich i katolickich akademii. Martin Buber był przez cały rok istnienia tej uczelni jej czołowym wykładowcą. Sprawa kształcenia dorosłych zajmowała Bubera do ostatka i pracował dla niej z wielkim oddaniem.

W r. 1923 otrzymuje profesurę na uniwersytecie we Frankfurcie nad Menem i mniej więcej w tym czasie (z inicjatywy swego wydawcy Lamberta Schneidera) podejmuje pracę nad tłumaczeniem Starego Testamentu. To olbrzymie dzieło zakończone zostało w r. 1961. Jak twierdzą znawcy, jest to jedyne chyba kongenialne tłumaczenie na język europejski. Interesujące jest porównanie Buberowskiego tłumaczenia z lat dwudziestych z ostatnią wersją. Po objęciu władzy przez Hitlera (1933) rezygnuje Buber z profesury. Dom Buberów w Heppenheim stał się w latach 1933—38 miejscem pielgrzymek poszukujących pomocy.

W latach tych Buber jest kierownikiem do spraw kształcenia dorosłych; jeździ z masą wykładów niosąc pomoc. W marcu 1938 ucieka do Jerozolimy, gdzie otrzymuje (w tym samym roku) katedrę filozofii społecznej i socjologii. Charakterystyczne jest, że Buber nie mógł otrzymać w Jerozolimie katedry religioznawstwa (będąc przecież najwybitniejszym specjalistą w Palestynie) na skutek protestu ortodoksyjnych Żydów. W r. 1949 zakłada Instytut Kształcenia Dorosłych i obejmuje jego kierownictwo. Po II Wojnie Światowej Martin Buber staje się sławny także w świecie anglosaskim. W styczniu 1959 r. Dag Hammarskjöld odwiedził Bubera w Jerozolimie i zapragnął przybliżyć Szwedom jego dzieła filozoficzne, pytając jakie dzieło uważa Buber za najodpowiedniejsze. Buber poradził mu *Ja i Ty* i Hammarskjöld zabrał się od razu do tłumaczenia. Najprawdopodobniej Dag Hammarskjöld pracował nad tym tłumaczeniem w momencie katastrofy lotniczej, w której zginął.

Martin Buber zmarł 13 czerwca 1965 r. w Jerozolimie.

Wielki teolog katolicki Hans Urs von Balthasar w swej książce poświęconej Buberowi nazywa go „jednym z założycieli naszych czasów". Trudno powiedzieć coś większego o swym współczesnym.

Jak już z tego pobieżnego życiorysu wynika, nie jest możliwa tu wszechstronna charakterystyka działalności Bubera. W swym artykule ograniczę się do związku Martina Bubera z chasydyzmem.

## KABAŁA I CHASYDYZM

Chasydyzm jest ostatnim wspaniałym wybuchem mistyki żydowskiej zwanej także kabałą. Imponujący obraz tego życia zarysował wielki historyk kabały, uczeń i polemista Bubera — Gershom Scholem (prof. w Jerozolimie) w dziele *Major Trends in Jewish Mysticism*. Przez *Kabbala* rozumie się mistykę żydowską zwłaszcza w średniowiecznej Hiszpanii, a po wygnaniu Żydów z tego kraju, żyjący i rozwijający się ruch mistyczny w szeregu krajów Europy i Azji Mniejszej. W niniejszym ustępie spróbuję (w oparciu o wyżej wymienione świetne dzieło G. Scholema) zreferować pobieżnie te nauki kabały, które konieczne są do zrozumienia chasydyzmu.

Trudno uprzytomnić sobie katastrofę jaką było wygnanie Żydów z Hiszpanii w r. 1492. W Hiszpanii udało się Żydom stworzyć wspaniałą kulturę i uzyskać pełnię swobód obywatelskich. Teraz nadzieja stworzenia sobie nowej ojczyzny legła po 700 latach w gruzach. Wygnanie to miało być olbrzymim impulsem do powstania „nowej" kabały, która promieniowała ze szkoły Lurii (Izzak ben Salomo, 1534—1572) w Safedzie w Galilei (od r. 1569). Luria jest niewątpliwie jednym z największych geniuszy religijnych wszystkich czasów.

Trudno w kilku słowach zarysować wspaniały, czasem swą śmiałością zapierający dech, gmach tego systemu mistycznego i kosmogonicznego.

Jak pokazał jeden z największych współczesnych teologów chrześcijańskich Paul Tillich (por. „Znak" 136), o Bogu Żywym można mówić jedynie symbolicznie (symbol, w odróżnieniu od znaku, partycypuje w rzeczywistości, którą wyraża i otwiera nam nowe wymiary bytu. I tak np. prawdziwa sztuka jest w tym sensie symboliczna). Gdy rozumieć symbole werbalnie pojawiają się absurdy i zabobony. I tak następujące wywody należy rozumieć symbolicznie.

Możliwość powstania świata pojawiła się dzięki *Cim-cum* tzn. samoograniczeniu Boga: powstaje jakby wolna praprzestrzeń, która mogła być wypełniona przez stworzenie świata. Stworzenia powstały dopiero „później" przez emanację: są jakgdyby promieniami łączącymi stworzenie ze Stwórcą. To „stworzenie z niczego" odbywa się stale (*Creatio continua*): przed każdym nowym aktem emanacji i manifestacji Boga następuje nowy akt koncentracji i przysłonięcia tzn. *Cim-cum*. Bez tego napięcia między tymi procesami nie mogłaby powstać żadna istota, żadna rzecz. Praświatło (*En-Sof — pleroma*) wpływając w „praprzestrzeń" rozwija się na różnych stopniach i pojawia się w różnych aspektach. Adam Kadmon jest właśnie tą pierwszą konfiguracją, z której przez dalszy proces tworzenia powstają światy. Wszystkie dusze ludzkie zawarte były w Adamie Kadmonie. Pierwotna ich czystość została dopiero zmącona przez upadek (grzech pierworodny). Dobro zmieszało się ze złem. Epoka mesjasza nastąpi wtedy, gdy zło odłączy się od dobra a upadłe iskry boże zostaną podniesione. Pojawienie się zła przedstawione jest we wspaniałym — dla całej późniejszej kabały zasadniczym — symbolu *Szebiroth ha-Kelim* („pęknięcie naczyń").

W księdze *Zochar* (księga blasku), podstawowym i szczytowym dziele średniowiecznej kabały, Bóg manifestuje się tzn. występuje ze swego ukrycia w dziesięciu sferach zwanych *Zefiroth*. Nas w dalszym ciągu interesować będzie ostatnia, „najniższa" Zefira: *Malchut* czyli „Królestwo Boże", zwane też *Kenesseth Jisrael* — tzn. mistyczny obraz Gminy Izrael zwany też *Szechiną*. Gdy wypływało boskie praświatło (*pleroma*), zostały emanowane naczynia odpowiadające *Zefirothom*, mające je pojąć — wziąć w siebie. Podczas gdy naczynia odpowiadające wyższej trójcy *Zefirothów* wzięły je w siebie, to sześć niższych było za słabych i nastąpiło tzw. „pęknięcie naczyń" i światło się rozlało. Następstwem tego jest, że wszystkie rzeczy i istoty noszą w sobie to pęknięcie i wszystko co istnieje posiada pewien brak. Boskie iskry *Szechiny* spadały

w coraz niższe sfery i zaczarowane są we wszystkich istotach. *Szechina* udała się więc na wygnanie: w nas samych, w naszym świecie spełnia się los Boga. Jest niezwykle interesujące, że *Szechina* — hipostaza Boga — jest kobiecym elementem, podczas gdy dotąd w mistyce żydowskiej rolę odgrywał jedynie element męski.

*Tikkun* (zbawienie), polega na przywróceniu idealnego stanu, do którego zmierzało pierwotnie stworzenie (tzn. przed pęknięciem naczyń) i to jest tajemnym celem wszystkich wydarzeń. Bóg stworzywszy świat podległy jest losowi: jego *Szechina* jest na wygnaniu. Wszelkie wydarzenie w świecie ludzkim jest symbolem o wiele głębiej leżących procesów. Człowiek jest mikrokosmosem a Bóg Żywy jest makroantroposem.

Bóg Żywy religii jest czymś więcej niż ukryty *En-Zof,* jest to Bóg, który w procesie *Tikkun* kształtuje się w doskonałą osobę. Proces ten, w którym Bóg sam siebie płodzi, rodzi się, rozwija, nie dochodzi w samym Bogu do celu. Istnieją partie procesu restytucji (przywrócenia do idealnego stanu), które powierzone są człowiekowi. Nie wszystkie światła („iskry"), które popadły w niewolę zła mogą podnieść się same. Człowiek dopiero intronizuje Boga, jako króla wszechrzeczy. Człowiek nadaje obliczu Boga ostateczną doskonałość.

Każdy czyn człowieka odnosi się zawsze do tego ostatecznego zadania. Pojawienie się mesjasza jest jedynie przypieczętowaniem i zakończeniem procesu *Tikkun.* Prawdziwa natura zbawienia jest mistyczna. Jest to proces powrotu, na wyższej jednak płaszczyźnie, do pierwotnego kontaktu z Bogiem. Każdy czyn etyczny jest więc czynem religijnym (*re-ligio,* powtórne połączenie z Bogiem) i ma posłannictwo daleko sięgające. Żaden czyn, żadna myśl nie jest obojętna. Każdy poszczególny człowiek ma swój własny udział w tej walce o *Tikkun,* nikt nie może go w niej zastąpić. Dlatego to każdy człowiek jest tak nieskończenie ważny. Zrozumiałe jest, że w tej doktrynie szczególną rolę odgrywa modlitwa-medytacja, która musi być przez każdego indywidualnie kształtowana. Na każdy moment i sytuację istnieje mowa *Kawanna* („intencja").

Luria widzi w modlitwie symboliczne odbicie samego procesu kosmicznego i ten kto modli się przewędrowuje w duchu wszystkie stopnie tego procesu. Co więcej, modlitwa jest mistycznym działaniem wywierającym porządkujący wpływ na wszystkie te światy, przez które wędruje modlący się w swej *Kawanna.* Modlitwa jest więc istotną częścią wielkiego mesjanicznego procesu *Tikkun.* W ten sposób medytujący ma olbrzymią władzę nad światami, a więc olbrzymią odpowiedzialność za spełnienie swego właśnie zadania.

Już ten nader pobieżny przegląd doktryny Lurii, która zostanie w całości przejęta przez chasydyzm, pokazuje jak kabała niesłychanie wzniośle myślała o każdym poszczególnym człowieku i dla kabalisty nie do pomyślenia jest tak dziś powszechne a jakże fałszywe zdanie — „nie ma ludzi niezastąpionych".

Jest właśnie biegunowo przeciwnie: każdy człowiek jest niezastąpiony, jedyny; na każdego czekają jemu właśnie przyporządkowane iskry Szechiny i on jeden może je podnieść do Boga.

## CHASYDYZM

W historii było wiele grup, które nazywały się *Chassidim* tzn. pobożni (podobnie jak wiele grup nazywało się chętnie teozofami). Nas interesuje ruch religijny, który powstał około 1750 r. w południowo-wschodniej Polsce i który rozprzestrzenił się po całej ówczesnej Polsce, Czechach, Słowacji, Wschodniej Austrii, Węgrzech i Rumunii.

Pod względem teologicznym i teozoficznym chasydyzm nie był twórczy; przejął doktryny wcześniejszej kabały, której był jak dotąd ostatnim twórczym przejawem. Znaczenie chasydyzmu dla nas, polega przede wszystkim na następujących trzech jego cechach:

1° Chasydyzm pozwala zrozumieć, że celem nie jest doskonały, oddzielony od innych człowiek, lecz doskonała ludzkość. Widzimy w chasydyzmie udaną próbę realizacji doskonałej gminy. Gmina jest to organizm wyższego rzędu ożywiony jednym duchem. Tę jedność symbolizuje cadyk, który jest przewodnikiem duchowym, pośrednikiem ze światem boskim. Dzięki swym cechom jest doradcą i czynnie pomaga we wszystkich potrzebach każdego poszczególnego członka gminy. Wokół cadyka skupiają się jego bliżsi uczniowie — jego *chassidim* i oni przejmują część obowiązków i odpowiedzialności cadyka.

2° Chasydyzm rozwinął dalej luriańską doktrynę o wygnanych iskrach Bożych: i w minerałach, roślinach, zwierzętach mieszka ukryta iskra: „istota podobna do ludzkiej, skurczona jak embrion, czekająca tęsknie na człowieka, bo on jeden może ją wybawić". Doktryna dawnej kabały, która uprawiana była przez poszczególnych uczonych i wtajemniczonych, nabrała charakteru ludowego, znalazła swe najważniejsze centra w kręgach ludzi prostych. „Chasydyzm jest kabałą, która stała się ethosem" — powiada Buber. Każdy człowiek — choćby najprostszy — ma swój wyodrębniony naturalny obszar działania: są to przedmioty codziennego użytku,

zwierzęta, które mu pomagają w pracy, i ludzie z nim losowo związani. Ponieważ nie CO (tzn. materia) czynu ale JAK (*Kawanna*) decyduje o czynie, dlatego jest istotne, by to co człowiek czyni, uczynił całą swoją istotą, „zjednoczoną duszą" jak mówią chasydzi; bo jedynie wtedy może powtórnie zjednoczyć Boga z jego *Szechiną*. Jedynie na drodze prawdziwego, pełnego szacunku obchodzenia się z rzeczami i istotami, człowiek dochodzi do prawdziwego życia, jedynie wtedy może pomóc tzn. dokonać Tikkun.

3° Chasydyzm był masowym ruchem — stosunkowo świeżej daty — który nie starał się forsować pewnej idei lecz dążył do odnowy życia. W ciągu stosunkowo krótkiego okresu (około sześciu pokoleń) pojawiła się olbrzymia liczba niezwykłych osobowości, geniuszy religijnych, ludzi żyjących prawdziwym życiem, krótko mówiąc — świętych. Podobnie jak w początku ruchu franciszkańskiego, chasydyzm cechowała radość i życzliwość wobec wszelkiego stworzenia.

Inicjatorem chasydyzmu był Izrael ben Elieser z Międzyborza, zwany Baal-Szem-Tow albo też Baal-Szem lub Beszt. Żył w latach 1700—1760. Był karczmarzem w karpackiej wiosce. Jego najwybitniejszym uczniem był Rabbi Dow Bär z Międzyrzecza († 1772) zwany Wielkim Maggidem (wędrownym kaznodzieją). Najwybitniejszymi cadykami trzeciego pokolenia i twórcami wielkich szkół byli: Schmelke z Nikolsburga (†1778), Zussja z Hanipola (†1800) — postać o Franciszkowej dobroci i miłości, Levi Jizahak z Berdyczowa († 1809) — najbardziej ludowa postać wśród cadyków. Właśnie jego osiemnaście opowiadań wybrał Buber gdy zwrócono się do niego z prośbą o nagranie opowiadań na płycie. (Słuchanie tych krótkich opowieści tłumaczonych i czytanych przez Bubera, stanowi dla wielu niezatarte przeżycie). Dalszymi wybitnymi postaciami są: Izrael z Kozienic († 1814) oraz Jaakob Jizhaak z Lublina († 1815) Wspaniałymi postaciami z czwartego pokolenia cadyków są: Dawid z Lelowa († 1813) i Jaakob Jizhaak z Przysuchej († 1813) zwany „Jehudi". Postaci te przedstawił niezwykle plastycznie Martin Buber we wspaniałej powieści *Gog i Magog*, pisanej już w Jerozolimie po hebrajsku a potem tłumaczonej na angielski i niemiecki. Karl Kerényi — genialny badacz mitologii — nazywa tę książkę dziełem klasycznym. Z piątego pokolenia ważna jest dla nas szczególnie sympatyczna postać mędrca Rabbiego Simchy Bunana († 1828), który był aptekarzem a później handlarzem drzewa w Przysuchej. Wielką i tragiczną postacią szóstego pokolenia był Menachem Mendel z Kocka († 1859).

Później następuje rozpad i petryfikacja tego wspaniałego i niezwykłego życia religijnego. Gdy czyta się o tym upadku, nie spo-

wodowanym przecież żadnymi zewnętrznymi przyczynami, narzucają się smętne pytania: dlaczego każdy ruch religijny przeżywa swój okres rozkwitu a potem degeneruje się i petryfikuje? Dlaczego kultura polska i życie religijne w Polsce nie zostały zapłodnione przez ruch chasydzki, który w ciągu sześciu pokoleń stykał się przecież z polską ludnością? I czyż nie wstyd, że opowiadania „polskich" chasydów tłumaczone są na szereg języków europejskich a nie ma dotąd ani jednego polskiego tłumaczenia? *Gog i Magog* — wspaniała powieść z okresu rozkwitu życia chasydzkiego, której akcja toczy się w czasach wojen napoleońskich w Polsce, powinna być niebawem przetłumaczona na nasz język. Stanowi ona z *Opowiadaniami chasydów* organiczną całość.

## OPOWIADANIA CHASYDZKIE

Martin Buber jest i będzie dla naszych kręgów przede wszystkim odnowicielem i popularyzatorem chasydyzmu dzięki swym książkom, artykułom i nade wszystko dzięki swemu dziełu *Erzählungen der Chassidim*. Podaję tu tytuł oryginału, bo książka ta stała się klasycznym dziełem literatury niemieckiej i dopiero niedawno została przetłumaczona na angielski. Powód zrozumiały dla każdego, kto próbuje przetłumaczyć te setki legendarnych anegdot, z których każda jest arcydziełem. Antologii chasydzkich było już przed Buberem sporo, ale żadna nie może równać się z księgą podarowaną nam przez Bubera. Buber przez dziesiątki lat cyzelował i polerował te nieobrobione drogie kamienie.

W osobie Bubera mamy nie tylko wielkiego myśliciela, dogłębnego teologa, genialnego tłumacza ale także artystę wielkiej miary i człowieka gorąco miłującego. Te cechy predestynowały go do dania światu jednej z największych ksiąg religii wszystkich czasów.

Buberowska antologia wyrosła z długoletniego dialogu z tradycją. Jak z wszelkimi dziełami prawdziwej sztuki, im więcej się je czyta tym większy podziw i wdzięczność ogarnia czytelnika. Sam Buber „ilustrował" chętnie swe wywody opowiadaniami chasydzkimi — właściwie nie można tu mówić o ilustracji, bo bez tych opowiadań Buber nie doszedłby do tych zrozumień i przeżyć, które sprawiły, że jest właśnie Buberem.

Następujące krótkie opowiadanie mówi więcej o istocie modlitwy niż wielkie traktaty:

Rabbi z Kocka zawołał do swych chasydów: »Co oni tam gadają: modlić się z powagą?! Co to ma znaczyć modlić się z powagą!«. Uczniowie nie rozumieli cadyka. »Czyż istnieje cokolwiek co wolno nam czynić bez powagi?«.

„Niedługo po śmierci Rabbiego Mosze z Kobrzyńca zapytał Rabbi Mendela: »Co było dla waszego nauczyciela najważniejsze?« Ten zastanowił się i odparł: To czym się akurat zajmował".

JAK RABBI Z SASOWA UCZYŁ SIĘ MIŁOŚCI

Rabbi Mosze Löb opowiadał: „Jak trzeba kochać ludzi nauczyłem się od pewnego chłopa. Ten siedział z innymi w szynku i pił. Długo milczał jak i pozostali, ponieważ jednak serce jego było poruszone winem zwrócił się do sąsiada: »Powiedz mi, czy mnie kochasz czy nie?«. Tamten odpowiedział: »Bardzo cię kocham«. Lecz on rzekł znowu: »Ty powiadasz: kocham cię — a przecież nie wiesz czego mi brak. Gdybyś mnie miłował naprawdę, wiedziałbyś«. Tamten nie potrafił odrzec ni słowa, a także ten chłop, który zapytał, milczał znów jak przedtem. Ale ja zrozumiałem: to jest miłością do ludzi: wyczuwać to czego potrzebują i nosić ich cierpienie.

IMITATIO DEI

Rabbi z Sasowa oddał kiedyś pewnemu cieszącemu się złą sławą człowiekowi swe wszystkie pieniądze. Uczniowie czynili mu wyrzuty. On odparł: „Czyż mam być bardziej wybredny niż Bóg, który mi je dał?"

WŁASNE CIERPIENIE

Rabbi z Sasowa kiedykolwiek widział, że ktoś cierpi na ciele lub duszy, współczuł z takim oddaniem, że cierpienie stawało się jego własnym. Gdy ktoś razu pewnego wyraził mu swoje zdziwienie z tego powodu, rzekł: „Czyż to jest współczucie? Przecież to jest własne m o j e cierpienie, jakże mógłbym go nie odczuwać?"

*

Ostatnia opowieść charakteryzuje dobitnie historię ruchu chasydzkiego i rolę jaką odgrywało opowiadanie o cadykach. Nosi ona tytuł

TRZY POKOLENIA

Rabbi z Rużyna opowiadał: „Gdy stary Baalszemtow chciał niegdyś uratować życie pewnego śmiertelnie chorego chłopca, kazał ulać świecę z czystego wosku, wziął ją do lasu, umocował na drzewie i zapalił ją. Potem wyrzekł długie zaklęcie. Świeca płonęła przez całą noc. Rankiem chłopiec był zdrów.

Gdy mój przodek, wielki Maggid, uczeń świętego Baalszemtowa chciał spowodować podobne uzdrowienie, nie znał już tajemnego napięcia zaklęcia. Uczynił to co jego mistrz uczynił i wezwał jego imię. Dzieło się udało.
Gdy Raabi Mosze Löb z Sasowa, uczeń ucznia wielkiego Maggida chciał dokonać takiego uzdrowienia rzekł: »Nie mamy już mocy dokonać tego. Ale opowiem o tamtym wydarzeniu a Bóg pomoże«. I dzieło udało się".

## „JA I TY"

Na współczesną teologię chrześcijańską, na psychologię, psychiatrię i pedagogikę największy wpływ wywarły artykuły i książki Bubera, które nazywają się dziś *Pismami o zasadzie dialogu*. Pierwszym i może najważniejszym jest książka *Ja i Ty* napisana w latach 1919—20 (wydrukowana w 1923 r.).

Jest sprawą niezwykle interesującą, że do podobnych zrozumień doszli jednocześnie: katolicki myśliciel Ferdinand Ebner (młodo zmarły nauczyciel szkoły podstawowej pod Wiedniem, którego pisma dopiero w ostatnim dziesięcioleciu spotkały się z należnym uznaniem: uchodzi dziś na największego myśliciela austriackiego), protestanccy teologowie F. Gogarten i E. Brunner oraz późniejszy przyjaciel Bubera i współtłumacz Pisma św. — Franz Rosenzweig. Idee te zostały nazwane potem przez Rosenzweiga „nowym myśleniem". Na temat ten powstała już olbrzymia literatura i zapewne nieraz będzie w niniejszym czasopiśmie poruszana ta problematyka. W tym miejscu streszczę główne myśli w kilku słowach. Oczywiście taka procedura niesłychanie spłaszcza i zuboża wspaniałe koncepcje Bubera. Ma ona na celu zachęcenie czytelnika do napełnienia treścią tych ramowych uwag tzn. popatrzenia z tego punktu widzenia na swe własne stosunki z ludźmi i wyciągnięcia odpowiednich wniosków.

Buber odróżnia stosunek „Ja i Ty" od relacji „Ja — To". To rozróżnienie zawiera (wg Tillicha) główny problem egzystencjalizmu: jak być „Ja" a nie „To", jak być lub stać się osobą a nie rzeczą, jak być lub stać się wolnym.

Buber na długo przed współczesnym egzystencjalizmem zadawał te pytania i znalazł na nie taką odpowiedź na bazie religii biblijnej: nie ma innej drogi stania się „Ja" jak przez spotkanie jakiegoś „Ty" i przez przejęcie go jako takiego. I nie ma innej drogi spotkania i akceptacji jakiegoś „Ty" jak przez spotkanie i przyjęcie „wieczystego Ty" w skończonym „Ty". Ale relacja „Ja i Ty" w sposób tragiczny stale przekształca się w relację „Ja—To". „Ty" staje się rzeczą w czasie i przestrzeni podległą przyczynowości. Z tego,

co powiedzieliśmy powyżej, zrozumiałe jest. że dojście do tych spraw zawdzięcza Buber w olbrzymiej mierze pracy nad chasydyzmem. Oczywiście zdanie to nie „tłumaczy" faktu, dlaczego właśnie Buber stał się głównym twórcą religijnego egzystencjalizmu: przecież wielu ludzi przed nim czytało opowiadania chasydzkie. Dotykamy tu jednej z tajemnic natury ludzkiej (życia człowieka): związku między wolnością a losem. Na to, by jakieś wydarzenie (wypadek, słowo, książka, człowiek) stało się dla nas ważnym tzn. prawdziwym spotkaniem, musimy być wewnętrznie przygotowani na nie. Jakaś struna naszej duszy musi być nastrojona na to właśnie wydarzenie. Mówiąc inaczej musimy otworzyć się na to coś, co chce nas spotkać. I właśnie ta otwartość bez zastrzeżeń na wszystkie spotkania, na to co do nas przychodzi (tzn. przyszłość), jest wewnętrzną wolnością, jedynie w niej można podjąć wolną decyzję.

Buber opisuje w pewnym autobiograficznym fragmencie przełomowe wydarzenie, jakim było dla niego przeżycie „Boga w świecie". Było to przed samą pierwszą wojną światową. Buber mimo stosunkowo młodego wieku był osobistością znaną, podziwianą, uważaną przez wielu młodych Żydów za wyrocznię. Jego ówczesne zrozumienie religii charakteryzuje wydana przez niego antologia mistyki *Ekstatyczne wyznania*. Świat jego „doświadczeń religijnych" był światem inności, w który zanurzył się medytując. Ten świetlany świat nie miał wiele wspólnego z prawdziwym dniem. Charakterystyczne jest, że następujące przeżycie nazwane zostało przez Bubera nawróceniem.

## „NAWRÓCENIE"

„... Nie zdarzyło się nic więcej jak to, że pewnego przedpołudnia po ranku »religijnego« zachwytu przyjąłem pewnego nieznanego mi młodego człowieka, nie będąc całą duszą obecny. Nie brakło z mej strony przyjaznego wyjścia naprzeciw, traktowałem go niemniej poważnie niż wszystkich jego rówieśników, którzy przychodzili do mnie o tej godzinie jak do wyroczni, która pozwalała mówić ze sobą. Rozmawiałem z nim uważnie i szczerze i zaniedbałem jedynie odgadnięcia pytań, których nie stawiał. O tych pytaniach dowiedziałem się wkrótce potem od jednego z jego przyjaciół (on sam poległ na początku wojny). Dowiedziałem się — co było istotne — że nie odwiedził mnie mimochodem, ale że przyszedł do mnie losowo, nie na pogawędkę lecz po decyzję, właśnie do mnie, właśnie w tej godzinie. Czegoż oczekujemy, gdy jesteśmy zrozpaczeni a jednak idziemy do jakiegoś człowieka? Chyba pełnej obecności, poprzez którą powiedziane nam jest, że on jednak istnieje: S e n s. Odtąd porzuciłem tamto »religijne«, które jest nie czym

innym jak wyjątkiem, wyjściem, ekstazą, albo ono mnie porzuciło. Posiadam teraz tylko dzień powszedni, z którego nie jestem zabierany... Wiem, że jestem wezwany w wezwaniu i że wolno mi w odpowiedzialności odpowiadać i wiem kto mówi i czeka odpowiedzi. Wiele więcej nie wiem. O ile to jest religią, to jest ona po prostu wszystkim przeżywanym zwyczajnie, wszystkim w jego możliwości dialogu..."

Nie można powiedzieć jak wyglądać powinien prawdziwy dialog, prawdziwa rozmowa i wydaje mi się, że najbardziej zbliży czytelnika do tego co rozumie Buber przez dialog, gdy przytoczę urywki rozmowy, o której wspomina Buber w swych autobiograficznych fragmentach rozproszonych w różnych książkach. Urywki te pokazują jednocześnie niezwykłą zdolność ewokacji, którą dysponuje Buber. Pierwszym jest urywek zatytułowany

## „SPRAWOZDANIA Z DWÓCH ROZMÓW"

Z powodu braku miejsca przytoczę jedynie drugą rozmowę. Pierwsza — wywiązała się po prelekcjach jakie miał Buber do robotników i studentów na temat *Religia jako rzeczywistość*.

Druga odbyła się w mieszkaniu profesora filozofii, który gościł Bubera w czasie jego wykładów na temat profetyzmu. Gospodarz Bubera był niezwykłą osobistością: starzec będąc sławnym filozofem gotów był uczyć się od nowa. Buber pisze: „Mieszkałem u tego starego człowieka. Dobry duch był w jego domu: duch, który chce wejść w życie i nie dyktuje życiu gdzie ono ma go wpuścić. Któregoś ranka wstałem wcześnie by czytać korekty. Poprzedniego wieczora otrzymałem »szczotki« przedmowy do mojej książki. Ponieważ przedmowa ta była moim wyznaniem wiary (chodzi tu o przedmowę do zbiorowego wydania *Reden über das Judentum* wydanych w r. 1923 — M. M.) chciałem ją raz jeszcze starannie przeczytać, nim zostanie wydrukowana. Teraz zabrałem ją na dół do gabinetu, który został mi dany do dyspozycji na wypadek gdybym go potrzebował. Ale tu siedział już starzec przy swym biurku. Zaraz po przywitaniu zapytał co trzymam w ręku i gdy mu odpowiedziałem zapytał, czy nie zechciałbym mu tego przeczytać. Uczyniłem to chętnie. Słuchał z początku życzliwie ale wyraźnie zdziwiony, a potem z coraz większym sprzeciwem. Gdy skończyłem, zaczął mówić najpierw z wahaniem ale potem coraz namiętniej, porwany sprawą bardzo go obchodzącą: »Jakże pan może tak raz za razem powiadać —Bóg—? Skąd może pan oczekiwać, że pańscy czytelnicy zrozumieją to słowo w tym znaczeniu, w jakim pan chce, by je przyjęli? Przecież to, co ma pan na myśli, jest wzniosłe ponad wszelką ludzką zdolność objęcia i pojmowania; właśnie tę wznio-

słość ma pan na myśli, ale przez wypowiadanie jej wydaje pan to słowo ludziom na żer. Jakież słowo mowy ludzkiej jest tak nadużywane, splamione, zhańbione jak to właśnie. Cała niewinna krew, która z jego powodu została przelana odarła je z blasku. Wszelka niesprawiedliwość, do przysłonięcia której miało służyć, starła jego piętno. Gdy słyszę jak to Najwyższe nazywają „Bogiem", to wydaje mi się, iż bluźnią«.

Dziecięco jasne oczy płonęły. Głos nawet płonął. Potem siedzieliśmy naprzeciw siebie milcząc przez chwilę. Pokój unosił się w płynnej jasności poranka. Zdało mi się jakgdyby z tego światła przenikała we mnie jakaś siła. Tego co odpowiedziałem nie mogę teraz opisać, mogę jedynie napomknąć. Rzekłem coś w tym rodzaju: »Tak, to jest najbardziej obciążone ze wszystkich ludzkich słów. Żadne nie było tak zbrukane i poszarpane. Ale właśnie dlatego nie mogę z niego zrezygnować. Pokolenia ludzi zwaliły brzemię swego zalęknionego życia na to słowo i przytłoczyły je do ziemi; leży ono w prochu i niesie brzemię ich wszystkich. Pokolenia ludzi rozdarły to słowo przez swe religijne spory; zabijały za nie i umierały za nie; nosi ono na sobie ślady ich palców i krew ich wszystkich. Gdzież miałbym znaleźć słowo, które potrafiłoby w równy sposób nazwać Najwyższe!? Gdybym wziął najczystsze, najbardziej skrzące się pojęcie z najintymniejszego skarbca filozofów, to mógłbym schwytać w nie jedynie jakiś nieobowiązujący obraz myślowy ale nie obecność Tego, o którym myślę. Tego, którego pokolenia ludzi swym straszliwym życiem i umieraniem czciły i poniżały. Chodzi nie o tego, o którego chodziło pokoleniom ludzi piekielnie umęczonych, pokoleniom szturmującym niebo. Z pewnością oni rysują karykaturę i podpisują: „Bóg", mordują się nawzajem i powiadają: „W imię Boże". Ale gdy rozpada się wszelka złuda i omamienie, gdy stają w jego obliczu w najbardziej samotnej ciemności i nie powiadają już: „On, on", lecz wzdychają: „Ty, Ty", gdy krzyczą „Ty" oni wszyscy i gdy dodają potem „Boże", czyż nie jest to prawdziwy Bóg, którego wzywają, ten Jedyny, Żywy Bóg ludzi. Czy nie jest on tym, który ich s ł u c h a. Tym, który ich wysłuchuje? I czyż właśnie dlatego słowo „Bóg" nie jest słowem wezwania, słowem, które stało się IMIENIEM uświęconym we wszystkich ludzkich językach po wszystkie czasy? Musimy szanować tych, którzy chcą go zakazać, ponieważ sprzeciwiają się bezprawiu i ekscesom, które tak chętnie powołują się na „Boskie" uprawnienia, ale my nie możemy go porzucić. Jak dobrze można zrozumieć, że wielu proponuje, by milczeć przez pewien czas na temat „spraw ostatecznych", aby te nadużywane słowa zostały zbawione. Ale w t e n sposób nie można ich zbawić. Nie możemy obmyć do czysta słowa Bóg i nie

możemy sprawić, by stało się całe, ale możemy podnieść z ziemi zbrukane i podarte i postawić nad godziną wielkiej troski«.

W pokoju zrobiło się bardzo jasno. Światło już nie płynęło — było tutaj. Starzec wstał, podszedł do mnie, położył rękę na mym ramieniu i rzekł: »Mówmy sobie ty«. Rozmowa się dokonała. Bowiem tam gdzie dwoje ludzi jest naprawdę razem są wtedy w IMIENIU BOGA".

## UŚWIĘCANIE POWSZEDNIEGO ŻYCIA — ODPOWIEDZIALNOŚĆ WOBEC SYTUACJI

Większość z nas jedynie w rzadkich momentach uświadamia sobie, że nie zakosztowała spełnienia bytu, że mija się z prawdziwym życiem. Jednak często czujemy, że coś jest nie w porządku, krótko mówiąc jesteśmy z siebie niezadowoleni. Nie dajmy się zmylić: ludzie występujący z wielką pewnością siebie i starający się okazać, jak są z siebie zadowoleni, w głębi serca wiedzą, że nie jest z nimi tak, „jak być powinno". Charakterystyczną cechą niezadowolenia ze swego życia i próbą zapełnienia poczucia braku sensu jest gorączkowa aktywność. Człowiek taki przebudowuje świat a zaniedbuje pracę zawodową, stara się uszczęśliwić ludzkość a zapomina o domu, zaniedbuje najbliższą rodzinę; lecz ogarnia go w czasie zmęczenia czy zmniejszonej aktywności poczucie pustki i bezsensu, świadomość, że to co robił nie miało sensu. Dlaczego tak jest? Buber daje na to odpowiedź, którą wyczytał w chasydyzmie. „Istnieje coś, co można znaleźć w jednym miejscu na świecie. Jest to skarb wielki i można go nazwać spełnieniem życia. Miejscem, w którym skarb można znaleźć, jest właśnie to miejsce, w którym się jest".

Ludzie, z którymi żyjemy, z którymi stale się spotykamy, ta część wielkiego miasta, w którym mieszkamy, poruszamy się, zwierzęta, które pomagają ludziom w pracy i w gospodarstwie, ziemia, którą człowiek uprawia, surowce, które przerabia, narzędzia i przyrządy, którymi się posługuje, wszystko to — jak naucza Baalszem — kryje w sobie niebiańską substancję, która jest na nas zdana, która nam została przekazana, byśmy doprowadzili ją do czystej prawdziwej postaci, do jej spełnienia (por. ustęp o kabale). „Gdy zaniedbujemy tę na naszą drogę wysłaną substancję duchową, gdy to z czym się stykamy ma służyć nam jedynie do naszych własnych celów, gdy nie nawiązujemy prawdziwego stosunku do istot i rzeczy, wtedy przegapiamy prawdziwe spełnienie istnienia — nie żyjemy naprawdę".

Buber stwierdza: „najwyższa kultura duszy pozostaje w gruncie sucha i jałowa, o ile dzień za dniem nie dajemy tym małym spotkaniom tego, co im się należy. Największa władza jest naprawdę

bezsilnością, o ile nie stoi wtajemnym przymierzu z tymi pokornymi a jednocześnie pomocnymi kontaktami z obcym a przecież tak bliskim bytem". Ten skarb można wykopać jedynie we własnym „domu", jak symbolicznie przedstawia to urocza opowieść Rabbiego Bunama z Przysuchej:

„TU GDZIE SIĘ STOI"

Rabbi Bunam zwykł był opowiadać młodzieńcom, którzy przychodzili do niego po raz pierwszy, następującą historię o Eiziku synu Jekiela z Krakowa: Po latach wielkiej nędzy, które jednak nie wstrząsnęły jego ufnością do Boga, Eizikowi kazano we śnie, by poszedł do Pragi i wykopał spod mostu Karola skarb. Gdy sen powtórzył się trzy razy, Eizik udał się w drogę i zawędrował do Pragi. Ale przy moście czuwały posterunki dniem i nocą i biedak nie mógł odważyć się kopać. Jednak przychodził do mostu każdego ranka i krążył koło niego aż do wieczora. W końcu kapitan straży zwrócił uwagę na jego dziwne zachowanie i zapytał życzliwie, czy czegoś tu szuka, czy może oczekuje tu kogoś. Eizik opowiedział mu jak to sen sprowadził go z dalekiego kraju. Kapitan zaczął się śmiać: „I ty biedaku w podartych butych pielgrzymowałeś tu z powodu jakiegoś snu! Tak to bywa, gdy ktoś snom ufa! To i ja musiałbym pędzić do Krakowa, gdyż kiedyś rozkazano mi we śnie iść do mieszkania pewnego Żyda nazywającego się Eizik, syn Jekiela. Mogę sobie wyobrazić, że musiałbym tam w Krakowie, gdzie jedna połowa Żydów nazywa się Eizik a druga Jekiel rozwalać wszystkie domy". I śmiał się znowu. Eizik pokłonił się głęboko, powędrował do domu, wykopał tam skarb i zbudował dom modlitwy, który nazywa się Reb Eizik Reb Jekels Szul.

Według doktryny chasydzkiej — tak jak ją rozumie Buber — nie ma (w odróżnieniu od innych religii) zasadniczo podziału na sanctum i profanum. Profanum jest tu uważane jako stadium wstępne świętego: jest tym, co nie zostało jeszcze uświęcone. I życie ludzkie jest po to, by wszystko zostało uświęcone jako stworzenie boże. A więc, „w naszym świecie sanctum nie jest niczym innym, jak tym, co jest otwarte na boskie, a profanum to to, co jeszcze zamyka się na Boga, a uświęcenie — to otwarcie się".

Ilustruje to inna anegdota zatytułowana:

GDZIE MIESZKA BÓG?

Tym pytaniem zaskoczył Rabbi z Kocka kilku uczonych mężów goszczących u niego. Śmiali się z niego mówiąc: „Cóż Wy mówicie! Przecież świat jest pełen jego wspaniałości!" Ale on tak odpowie-

dział na swe pytanie: „Bóg mieszka tam, gdzie się go wpuści". Buber genialnie komentuje oba opowiadania: „I o to przecież w końcu chodzi: wpuścić Boga. Ale można go jedynie tam wpuścić, gdzie się stoi, tam gdzie się rzeczywiście stoi, tam gdzie się żyje, tam gdzie się żyje prawdziwym życiem. Gdy uprawiamy uświęcający kontakt z naszym małym, powierzonym nam światem, gdy pomagamy w tym obszarze stworzenia, w którym żyjemy, świętej substancji duszy (świętym iskrom, o których mówi kabała — M. M.), by doszła do spełnienia, wtedy budujemy w tym naszym miejscu siedzibę, w której Bóg może zamieszkać, wtedy wpuszczamy Boga".

Możemy teraz odpowiedzieć na pytanie, które nasuwało się niejednemu czytelnikowi przy czytaniu pierwszego opowiadania: *Gdzie jesteś Adamie*: Ale cóż mam począć, gdy mnie żaden Bóg nie pyta, nie wzywa: „Gdzie jesteś?" Pytanie to chce do nas dotrzeć w każdej sytuacji, w której się znajdujemy. Bowiem każda sytuacja, w jakiej jesteśmy, jest Boskim zapytaniem. Życie czeka od nas odpowiedzi takiej, jakiej wymaga sytuacja, to znaczy życie oczekuje, że postąpimy odpowiedzialnie. Przy tym oczywiście nie jest konieczne, by zapytująca nas sytuacja była świadomie pojmowana jako boskie wezwanie. „Wystarczy", że człowiek postępuje i działa odpowiedzialnie. I tak życie odpowiedzialne jest nie czym innym jak życiem uświęcającym tzn. jednoczącym Boga z jego Szechiną.

**Michał Mazur**

LITERATURA

Najważniejsze artykuły i książki Bubera ukazały się w trzytomowym wydaniu:

Martin Buber *Werke*, Monachium—Heidelberg, (1962—64). T. 1. *Philosophische Schriften.*, T. 2. *Schriften zur Bibel.*, T. 3. *Schriften zum Chassidismus.* Razem objętość 3750 stron.

G. Scholem *Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a. M. 1957.

Interesująca jest polemika Scholema z Buberem na temat interpretacji chasydyzmu w „Judaica", Frankfurt 1963. Nie można odmówić słuszności argumentom Scholema, którego interesuje historyczny stan faktyczny bardziej niż istota nauki chasydzkiej.

Ks. MIECZYSŁAW MALIŃSKI

# KARL RAHNER

## 1. SPOTKANIE Z PROFESOREM

Niski, krępy, ale nie tęgi, o ciemnej twarzy z wysokim czołem, mocno szpakowaty. Z pochyloną głową, wyraźnie trochę onieśmielony wstępuje na stopnie katedry — witają go studenci, miejscowym zwyczajem stukając w ławy. Kładzie na stole teczkę, umieszcza kartkę papieru na pulpicie i wpatrując się w nią (będzie tak patrzył w nią, a raczej w jeden punkt, czy zdanie, przez cały wykład) zaczyna mówić długimi „czytanymi" zdaniami. Mówi bardzo wyraźnie, oddzielając słowo od słowa, bez żadnej naleciałości akcentu lokalnego. Mówi za głośno, jakby nie zdawał sobie sprawy, że sala jest znakomicie zradiofonizowana — chyba nie potrafi inaczej. Nie jest mówcą, mówienie jest dla niego wysiłkiem, ale po godzinnym wykładzie nie widać po nim jeszcze zmęczenia — ma przysłowiowe żelazne zdrowie. Zmęczenie można widzieć na ćwiczeniach, które prowadzi ostatnio w formie luźnego wykładu, analizując interesujące go aktualnie zagadnienia: pod koniec drugiej godziny zcisza głos, robi dłuższe przerwy, twarz mu szarzeje. Nie jest mówcą, jak nim był podobno jego poprzednik na tej katedrze Uniwersytetu Monachijskego Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung: Romano Guardini. Audytorium utrudnia mu raczej koncentrację niż pomaga. Stąd ta kartka w czasie wykładów, stąd w czasie ćwiczeń (gdzie już kartki nie ma) rzadko spogląda na salę, chętnie spaceruje po podium, albo staje przy tablicy i usiłując coś wytłumaczyć kreśli jakieś dziwne rzeczy ku uciesze zgromadzonych.

Powiedziałem, że audytorium utrudnia mu koncentrację, ale to nie znaczy, że utrudnia mu głoszenie jego przekonań. Jest nieśmiały, ale napewno tylko do czasu gdy zacznie przemawiać. Jeżeli miarą odwagi miało by być zaczepianie nieobecnych przeciwników jego doktryny, to należałoby go faktycznie zaliczyć do nieodważnych, sądzę jednak, że właśnie ta rezerwa jest przejawem konsekwencji w stosunku do głoszonych zasad tolerancji i sza-

cunku dla innych. Wystarczającym dowodem jego odwagi wypowiadania własnych przekonań niech będzie fakt zajęcia zdecydowanego stanowiska w sprawie granic na Odrze i Nysie, gdy w czasie ćwiczeń, które prowadził w roku akademickim 1964/65 postawiono mu pytanie, jak on ocenia prawo Niemiec (oczywiście Zachodnich) do ziem znajdujących się pod „tymczasową okupacją polską". Po raz pierwszy usłyszałem wtedy z ust człowieka wysoko postawionego w hierarchii Niemiec Zachodnich (nie można zapominać w tym miejscu o autorytecie, jakim się cieszą profesorowie uniwersytetu) wyraźną akceptację naszych granic na Odrze i Nysie.

Wykłady Rahnera wymagają skupienia, ale nie w sensie jakiegoś sztucznego napięcia. On sobie zdaje sprawę, że skupienie na dłuższą metę męczy i dlatego w czasie ćwiczeń od czasu do czasu, ze swoim charakterystycznym uśmiechem zakłopotanego człowieka opowiada coś zabawnego, wywołując niejednokrotnie na sali huragany śmiechu. Powiedziałem, że audytorium przeszkadza mu w koncentracji myśli, ale nie w tym sensie, że on nie chce mówić, czy też mówi niechętnie. Wprost przeciwnie. Z prelekcjami jeździ po całej niemal Europie (był i w Stanach Zjednoczonych) i to nie tylko po niektórych znaczniejszych ośrodkach uniwersyteckich, ale robi formalne *tournée* jak np. wiosną 1966 po północnej Italii. Podejmuje tematy nie tylko te, które go interesują, ale przemawia i na tematy, jakie proponują mu gospodarze rozmaitych Zjazdów, Tygodni, Dni, Sesji, proszący go o prelekcje. Przemawianie uważa za swoje pierwsze powołanie (zresztą zgodnie ze swoimi założeniami odnośnie zagadnienia kapłaństwa) [1].

## 2. ŻYCIORYS

Urodził się 5 marca 1904 roku we Freiburgu (im Breisgau). Tam chodził do szkoły, tam zdał maturę i w trzy tygodnie po niej wstąpił do nowicjatu oo. Jezuitów we Voralbergu w Austrii. Poszedł w ślady swojego starszego brata Hugona (to ten, również teolog, który jak głosi anegdota obiecał na swoje stare lata zabrać się do przełożenia dzieł swojego sławnego brata na zrozumiały język niemiecki). Swoje studia filozoficzne rozpoczął w Feldkirchen i kontynuował przez dalsze dwa lata w Pullach pod Monachium. Przez kolejne dwa lata uczył łaciny w junioracie w Feldkirchen.

W 1928 r. rozpoczął swoje studia teologiczne w Valkenbergu w Holandii gdzie jako wykładowców miał takich profesorów jak K. Prümm i J. Rabenech. Święcenia kapłańskie otrzymał w Mona-

---

[1] Por. np. *Priesterliche Existenz, Schriften zur Theologie*, Benzinger Verlag, 1962, str. 285—313.

chium w 1932 r. Studium teologii zakończył w Lavanntaal w 1933 r. W r. 1934 wraca do Freiburga z zamiarem uzyskania promocji. Chce pracować nad św. Tomaszem. Jako moderatora otrzymuje prof. Martina Honakera. Pobyt w Freiburgu był dla K. Rahnera zwłaszcza dlatego ważny, że zetknął się tam z Heideggerem, na seminariach, które ten ostatni prowadził. Tam spotkał się też z takimi ludźmi jak G. Siwerth, M. Müller. (Nie bez powodu mówi się więc o związkach K. Rahnera z egzystencjalizmem). Po dwóch latach pracy K. Rahner przedłożył swemu profesorowi wyniki przeprowadzonych badań, ten jednak nie uznał ich za dostateczne, by można było przyznać autorowi tytuł doktorski. Nie miejsce tutaj, aby zastanawiać się nad słusznością tej decyzji, jest jednak faktem, że praca ta wydana w 1939 r. pod tytułem: *Geist in der Welt* została oceniona przez Josefa de Vries „jako jedno z najpoważniejszych dzieł z zakresu filozofii średniowiecza jakie ukazały się w ostatnich latach". [2] Ale to było dużo później. Po doznanej we Freiburgu porażce Rahner został skierowany do Innsbrucka i zaczął pracować nad tezą doktorską z zakresu teologii na temat początków Kościoła, na podstawie której w grudniu 1936 uzyskał tytuł doktora teologii. Już w lipcu następnego roku otrzymał habilitację w oparciu o prace publikowane w ciągu ostatnich pięciu lat i objął wykłady na wydziale dogmatyki. Trzeba powiedzieć, że ten pierwszy okres wykładów był bardzo ważny dla całej późniejszej twórczości naukowej. W tych latach zarysowały się jego wielkie koncepcje teologiczne (jak np. *Selbstmitteilung Gottes),* które pozostały wytycznymi w dalszych jego badaniach. Ponadto w r. 1937 prowadził Rahner w Salzburgu słynną serię wykładów na temat filozofii religii [3], która pozostaje do dzisiaj podstawową w zrozumieniu jego myśli w tej dziedzinie. W tym samym roku, w zimowym semestrze, rozpoczął na swoim uniwersytecie (w Innsbrucku) wykłady o Łasce [4].

Gdy w październiku 1939 r. zostało zamknięte przez hitlerowców Kolegium Jezuitów w Innsbrucku, prałat Karl Rudolf z Kurii Wiedeńskiej zaprosił K. Rahnera do współpracy w Instytucie Duszpasterskim. Okres wojny był dla Rahnera okresem wzmożonych studiów, ale również okresem częstych kontaktów z duszpasterzami, konkretnych pytań dotyczących wszystkich dziedzin życia religijnego chrześcijan.

Po zakończeniu działań wojennych Rahner wraca na katedrę dogmatyki, najpierw do Pullach pod Monachium, a w 1948 do Inns-

2 „Scholastik", 15, 1940, 19, 409.

3 Opublikowane po raz pierwszy pt. *Hörer des Wortes* w 1941 r., przepracowane za jego zgodą, przez J. B. Metza, Kosler Verlag, 1963.

4 Problem Łaski jest czołowym w koncepcji teologicznej K. Rahnera; jemu poświęca najwięcej publikacji.

brucku, aż wreszcie w 1961 przechodzi do Monachium, nie na katedrę dogmatyki, lecz filozofii: Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung, przy tamtejszym uniwersytecie. Od kwietnia bieżącego roku ma objąć katedrę dogmatyki przy Uniwersytecie w Münster.

### 3. PISARZ I WYDAWCA

Po wojnie zaczynają Rahnera coraz więcej zajmować prace wydawnicze, o które proszą go wielkie firmy w Herderem na czele. Żeby tylko wspomnieć większe przedsięwzięcia: pracuje przy wznawianych wydaniach Denzingera (od 26—31 wyd.).

Zabierając się do jakiegoś przykładowego wyliczania publikacji Rahnera nie sposób pominąć bardzo charakterystycznej cechy jego pracy: jej zespołowości. Trudno byłoby go nazwać organizatorem, ale faktycznie wciąga do powierzonych sobie prac, swoich przyjaciół, asystentów, uczniów. I tak na propozycję Herdera objął wraz z prałatem Hoferem z Rzymu redakcję nowego wydania *Lexikon für Theologie und Kirche.* Pierwszy tom ukazał się w 1957 r., ostatni w 1965 r. Encyklopedia ta zawiera około 30.000 krótkich artykułów na najrozmaitsze tematy dotyczące wprost teologii katolickiej, lub pozostające w jakimś związku z nią, napisanych przez setki specjalistów. Jest to osiągnięcie nie byle jakie, zwłaszcza gdy się weźmie pod uwagę, że wszystkie te prace tworzą jednolitą całość (oczywiście, jeżeli można mówić w ogóle o jednolitości tego typu dzieła), utrzymaną w linii teologii spekulatywnej choć niescholastycznej, powiedzmy nowożytnej (jeżeli to słowo coś komukolwiek jeszcze mówi), zgodnej mniej więcej z założeniami, które przyjmuje Rahner.

Prawie równocześnie z tym dziełem podjął się Rahner (również u Herdera) redakcji „Quaestiones disputatae": serii broszur, w których poruszane są zagadnienia aktualne, a zarazem kontrowersyjne teologii współczesnej. Sam opublikował w tej serii szereg ważnych pozycji [5]. Podjęta przed wielu laty seria ta jest nadal kontynuowana. Coraz to ukazują się nowe, żółte broszury, gdzie zabierają głos tacy kontrowersyjni teologowie jak np. Rudolf Schnackenburg, Hans Küng, Urs von Balthasar. Nie znaczy to, że K. Rahner pisuje tylko w pracach zbiorowych pod swoją redakcją. Owszem, chętnie przyj-

---

[5] *Über die Schriftinspiration, Das Dynamische in der Kirche, Kirche und Sakramente, Visionen und Prophezeiungen, Theologische Interpretation von Genesis 1—3,* poza tymi w tej serii opublikował przepracowaną przez siebie książkę Paul Overhage: *Das Problem der Hominisation,* a także wraz ze swoim asystentem Herbertem Vorgrimlerem pracę zbiorową na temat laikatu: *Diakonia in Christo* i wraz z Josefem Ratzingerem książkę: *Episkopat und Primat.*

muje propozycje wzięcia udziału w pracach zbiorowych redagowanych przez kogoś innego; dość wspomnieć komentarz włoski do konstytucji ostatniego Soboru[6], który jest napewno konkurencyjny do komentarza redagowanego przez niego w serii *Lexikon für Theologie und Kirche*.

Pisze dużo: w dziele wydanym z okazji sześćdziesięciolecia urodzin Rahnera[7] wyliczono ponad 800 opublikowanych pozycji. Na skutek rosnącego zainteresowania myślą teologiczną K. Rahnera wydawnictwo Benzinger Verlag poczęło wydawać pod tytułem: *Schriften zur Theologie* zbiór ważniejszych jego artykułów; dotąd ukazało się sześć tomów, ostatni w 1965 r. Tyrolia Verlag wydało jednorazowo w 1959 zbiór artykułów o charakterze bardziej duszpasterskim (rozróżnienie to oczywiście nie całkiem ścisłe), pod tytułem: *Sendung und Gnade*.

## 4. DUSZPASTERZ

Na to, żeby zrozumieć K. Rahnera nie można zapominać o tym, że on jest księdzem. To znaczy, że czuje się on odpowiedzialny za zbawienie ludzi, a więc szuka ludzi: stara się nawiązać z nimi kontakt, a po drugie, nazwijmy to bardzo ogólnie, mówi im o Bogu. Innymi słowy: to nie myśliciel, który jest przy tym księdzem, to nie naukowiec wypracowujący swoje tezy przy biurku, to nie teolog, który, gdy zajdzie potrzeba, zainteresuje się problemem duszpasterskim. Całkiem odwrotnie: Rahner zajmuje się teologią, ponieważ jest mu ona potrzebna w jego i jego słuchaczy pracach duszpasterskich.

Powiedziałem, że szuka kontaktu z ludźmi. Wygłosił niezliczoną ilość kazań, zwłaszcza akademickich, w okresie swojej pracy w Innsbrucku, prowadził wiele razy rekolekcje, dni skupienia, godziny święte, zajmował się duszpasterstwem indywidualnym: czyli po prostu b y ł  d o  d y s p o z y c j i ludzi, którzy chcieli z nim rozmawiać.

Piszę o tym w czasie przeszłym, bo teraz tzn. zwłaszcza po Soborze, zwłaszcza od chwili, gdy jest w Monachium, gdy popularność jego wzrosła w całym świecie, jest rozrywany przez rozmaite konferencje, komisje, zjazdy, spotkania z protestantami, marksistami, ateistami. To jest na pewno kontakt innego typu, aniżeli dawniej, ale niemniej autentyczny kontakt ze współczesnym człowiekiem. Dzięki niemu ten profesor zna i nadal poznaje język współczesnego człowieka, jego zespół pojęć, mechanizmy reakcji,

---

6 *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965.

7 *Gott in Welt*, Herder.

pola zainteresowań, dalej: to co można nazwać modą intelektualną, jak również kompleksy, na które cierpi dzisiejszy człowiek, opory, uprzedzenia do religii chrześcijańskiej, czy do religii w ogóle, uwarunkowane historycznie, czy też jakoś irracjonalnie; zna bezpodstawne zarzuty, jakie człowiek dzisiejszy stawia wierzeniom religijnym, nieporozumienia mające źródło w nieznajomości dogmatu katolickiego, a także slogany, którymi zastępuje się logiczne rozumowania; nie są mu obce również zarzuty, które opierają się na rzeczywistych błędach popełnianych tak przez katolików świeckich jak i hierarchię kościelną: nieautentyczną religijność stojącą na pograniczu bałwochwalstwa i pogańskich obrzędów, bigoterię podsycaną przez przesadnie rozbudowane kulty, nadużycia władzy i niesłuszne uroszczenia niektórych hierarchów, fanatyzm, zamykanie się w granicach własnego świata. — Ta znajomość życia religijnego ludzi należących do Kościoła i tych, którzy do niego nie należą, jest podstawą całej działalności Rahnera i tego, co nas tutaj interesuje: jego nauczania. On naucza: mówi i pisze, bo chce wyjaśnić, wyprostować, wytłumaczyć, uzasadnić, zaprzeczyć, potępić, wydobyć na światło dzienne to co zapomniane, znaleźć wspólną płaszczyznę porozumienia ze wszystkimi: już nie tylko protestantami, ale i ze skrajnymi ateistami i to już teraz, na gorąco, nie czekając na dopracowanie, ani na stworzenie jakiejś bardzo systematycznej całości. Aby zrozumieć pisarstwo Rahnera, trzeba zdać sobie sprawę z tego, że jest ono związane ze stanem, czy raczej z życiem religijnym dzisiejszej ludzkości, że jest reakcją żywą, jeżeli nie należy powiedzieć żywiołową, na nie.

## 5. O TEOLOGIĘ ZAANGAŻOWANĄ

Padło powyżej niejednokrotnie słowo „teologia" i przy nim trzeba nam się chwilę zatrzymać. Chcemy określić miejsce, jakie K. Rahner zajmuje w dzisiejszej teologii, względnie, czy go w ogóle za teologa można uważać. Może to pytanie brzmi trochę dziwnie, ale faktycznie w wielu rozmowach, jakie miałem na jego temat, spotkałem się z rozmaitymi opiniami. Niektórzy ze scholastycznych teologów utrzymują, że jeśli Rahner coś zdziałał w teologii, to tylko wywołał bałagan i zamieszanie. Aby coś na ten temat powiedzieć, trzeba by było wrócić do odwiecznego tematu: co rozumiemy przez teologię.

Jedno wydaje się dość pewne: jeżeli filozofia nie jest czymś oderwanym od swoich czasów ale jak najbardziej z nich wyrasta, a nawet reprezentuje je, to tylko filozofię swoich czasów ludzie potrafią naprawdę zrozumieć, bo po prostu nią żyją. Podobnie rzeczy się mają i z teologią: tylko tę teologię ludzie naprawdę mogą zrozumieć,

tylko taka teologia „nadaje się" do celów duszpasterskich, która rozwija się w kontakcie ze światem współczesnym, także z jego filozofią. I właśnie w tym kontekście trzeba interpretować słynne zdanie Rahnera, że istotnie naukowa teologia jest też najbardziej kerygmatyczna [8].

U Rahnera obserwujemy to, co zapewne możnaby wykazać u św. Tomasza. Widzimy, jak w miarę rozwijania swoich tez teologicznych, rozbudowywuje on analizy filozoficzne bezsprzecznie wykraczające poza ramy scholastyki, zarówno w swej treści jak i w warstwie terminologicznej. Zachodzi tu ciekawe zjawisko (znów analogiczne do św. Tomasza): tezy teologiczne stanowią dla Rahnera inspirację poszukiwań i nawiązań filozoficznych [9]. Tu nasuwa się natychmiast zastrzeżenie: czy autor nie miesza dwóch różnych porządków: filozoficznego i teologicznego? Sam Rahner jest jak najbardziej świadomy tego niebezpieczeństwa, ale niemniej mówi o potrzebie filozofii chrześcijańskiej. Próbując ją scharakteryzować mówi, że powinna wskazywać „poza siebie", na możliwość Objawienia i w ten sposób stanowić *praeparatio evangelii*. Rolą Objawienia wobec filozofii jest ustrzec ją od błądzenia i zapłodnić nowym ustawieniem problemów.

Przedsięwzięcie podjęte przez Rahnera nie jest łatwe, trzeba też dodać, że to co usiłuje on stworzyć jest jeszcze wciąż *in statu nascendi:* Autor nie powiedział ostatniego słowa. Nie miejsce tu na analizę jego założeń filozoficznych, powiedzmy jednak przynajmniej tyle, że w dużej mierze przejmuje je od św. Tomasza. Jest to zwłaszcza widoczne w pierwszych jego pracach. Św. Tomasz jest autorem najczęściej cytowanym, w pewnym sensie najwyższym autorytetem w zakresie filozofii, niemniej jednak trzeba powiedzieć, że filozofia, którą wyznaje Rahner nie jest Tomaszowa, nawet gdybyśmy jej pojęcie rozszerzyli o jakieś egzystencjalne ujęcie. Nie tylko zajmuje Rahnera problematyka, którą św. Tomasz wcale się nie interesował, albo poświęcał jej niewiele miejsca, nie tylko ma nowy bogaty aparat pojęciowy, ale zagadnienia występują u niego w innym, a przynajmniej bardzo zmienionym kontekście, w innych relacjach, nabierają innego znaczenia — pomijając to, że przyjmuje szereg istotnych tez odbiegających od Tomaszowych.

Trudno byłoby w tej chwili mówić o systemie filozoficznym Rahnera, niemniej trzeba podkreślić, że to co mówi on na tematy

[8] „ ist ... die wissenschaftlichste Theologie selber auf die Dauer die kerygmatischste." *Über den Veruch eines Aufrisses einer Dogmatik, Schriften zur Theologie*, I, s. 16

[9] por. niezbyt szczęśliwy, naszym zdaniem, tego przypadek: teoria rzeczy — „sie selber wollen zu Wort kommen" *Schriften zur Theologie*, III. str. 350

filozoficzne nie jest jedynie zbiorem interesujących przemyśleń, ale są to stwierdzenia, których związki logiczne odkrywamy na rozmaitych płaszczyznach jego twórczości.

Powodem, dla którego niektórym krytykom trudno jest zaliczyć Rahnera do teologów w ścisłym tego słowa znaczeniu jest język, który zgodnie z tym, co mówiliśmy powyżej nie jest „teologiczny" w tradycyjnym tego słowa znaczeniu.

Istotnie — Rahner zrezygnował z teologicznej „naukowości" w znaczeniu tradycyjnym, a więc z używania wielu ścisłych pojęć, których znaczenie jest ustalone, zdefiniowane odwiecznym sposobem używania. Nie przetasowuje na nowo tego co jego poprzednicy, mniej więcej od czasów scholastyki już wiele razy powiedzieli. Nie próbuje tłumaczyć czy parafrazować słów i zwrotów hermetycznie zamkniętych, które przez wieki urosły do roli czcigodnych znaków, lecz za którymi dla dzisiejszego człowieka nic się nie kryje. Jako pisarz nie pomaga sobie naiwnymi obrazami, czy porównaniami. Swoją rolę widzi inaczej. Klasyczne sformułowania, słowa i zwroty rozpina na siatce nowej filozofii, analizuje aparatem pojęć współczesnego świata, co powoduje, że teologia staje się znowu nauką żywą, interesującą nie tylko nielicznych specjalistów, ale szerokie masy.

Może to, co powiedziałem zabrzmiało trochę tak, jakby to było już faktem dokonanym. A przecież dotychczasowe dzieło Rahnera to dopiero początek wielkiej pracy nad ożywieniem treści zawartych w nauce Kościoła, nad ukazaniem ich wieloaspektowości, sięgającej aż do głębi naszej egzystencji.

Drugi zarzut przeciwko formie pisarskiej Rahnera jest daleko poważniejszej, zresztą całkiem innej, natury. Rahner zawsze pisze „z tezą". Cały artykuł, czy nawet książkę koncentruje wokół jednej idei, wszystkie inne zagadnienia rozpatruje wtedy pod tym właśnie kątem widzenia. Ponieważ spodziewa się oporów ze strony czytelnika, a chce go gorąco przekonać o słuszności tego, co głosi, dlatego swoją tezę wybija na pierwszy plan, podkreśla grubymi krechami, ukazuje, że jej zaprzeczenie prowadzi do absurdu, jest niezgodne z tradycją chrześcijańską. Nie dosyć na tym: czasem stawia omawiany temat „na głowie", wyostrza swoją pozycję aż do przesady, co czytelnika zaciekawia, denerwuje, prowokuje — zmusza go do czytania, do zastanowienia, do szukania swojego stanowiska. Dobra robota publicystyczna, ale czy i naukowa? Do tego dodajmy, że — co łatwo daje się wyczuć — autor angażuje się uczuciowo w to co mówi, łatwo można odczytać, jak bardzo jest zafascynowany swą ideą, jak zależy mu na tym, aby innych przekonać. Do tego dodajmy, że pisze najczęściej bez bibliografii, bez odnośników,

bez podawania źródeł skąd czerpie. I tak powstaje wrażenie, że mamy do czynienia z prorokiem, który wreszcie przed ludźmi odkrywa nowe, zamknięte dla nich dotąd światy, że dopiero on głosi ludziom prawdę zakrywaną dotąd przez ciemnych i złych nauczycieli. I stąd ten posmak nadzwyczajności, nowości, czy nawet nowatorstwa i herezji. Np. po co misje, skoro poganie też mogą być zbawieni? [10] Po co przyjmować Komunię św. sakramentalnie, skoro duchowa niesie te same skutki? Dopiero trzeba przeczytać drugi czy dziesiąty artykuł, gdzie autor porusza sprawę stosunku religii katolickiej do innych religii, albo omawia sens i znaczenie Eucharystii dla Kościoła w formie bardziej gruntownej, albo w końcu trzeba dopiero wyjaśnień jego samego lub kogoś z jego przyjaciół [11], aby w sposób pełniejszy i bardziej obiektywny przekonać się co Rahner myśli na dany temat.

Ten sposób pisania wywołuje nieporozumienia, którym z tej racji trudno się dziwić. Rahner, który jak mało kto rozumie funkcje teologa [12] i — jak mało który teolog — chce być wierny dogmatowi, często bywa posądzany o głoszenie herezji. Można by zapytać dlaczego pomimo to nadal tak właśnie pisze. O jego motywach wspomnieliśmy już wyżej: Rahner świadomie chce być czytany nie tylko przez koła wąskich specjalistów, ale przez możliwie jak najszersze masy katolików, powiedzmy katolickiej inteligencji, stąd to często swoiście polemiczne, publicystyczne ujęcie. Jest ono skutkiem zaangażowania autora w życie: jego argumenty są reakcją, czasem bardzo gwałtowną, na niedomogi, które on dostrzega w życiu Kościoła. Czy to jest najlepszy środek, to inne zagadnienie. Niewątpliwie jest w tym coś z poświęcenia. Rahner świadomie rzuca swoją karierę teologa na szale aktualnych wydarzeń w Kościele. Potrafi przecież pisać „normalnie": niech będzie przykładem chociażby wydany w połowie 1966 komentarz do Konstytucji soborowych [13], w którym Rahner omawia niektóre z paragrafów. Przykładem ścisłości teologicznej, obiektywizmu i spokojnego tonu są artykuły (czy raczej artykuliki) w encyklopediach. Niektóre z nich, to arcydzieła myśli teologicznej: bez prowokacyjnego ustawiania zagadnienia, niemniej oryginalne ujęcie, każde słowo precyzyjnie dobrane [14].

---

10 Por. Alojz Spindler, *Theologie und Glaube*, 1963, 1—16

11 Por. Herbert Vorgrimler, o. c. 217—221

12 Por. np. *Was ist eine dogmatische Aussage*, *Schriften zur Theologie*, V, 54—82

13 Należy on jako kolejne trzy tomy do serii *Lexikon für Theologie und Kirche*.

14 Takie pozycje jak *Anthropologie (Lexikon für Theologie und Kirche* 1), albo *Katholische Kirche (Staatslexikon*, Herder 1956), są klasycznymi w tym względzie przykładami: jak można w krótkiej formie ukazać głębie prawdy katolickiej.

To, co powiedzieliśmy powyżej, nie znaczy, że aby zrozumieć myśl Rahnera należy ograniczyć się do przeczytania publikacji właśnie wyżej wymienionych, a inne odrzucić jako niepoważną publicystykę. Trzeba powiedzieć, że Rahner przeprowadza precyzyjne analizy teologiczne niezależnie od tego, czy pisze na temat Mszy młodzieżowej, czy głosi kazania akademickie, czy układa modlitwy. Pod tym względem prace Rahnera przypominają dzieła Congara i Daniélou. Może przyszłe pokolenia nazwą ten sposób publikacji teologicznej typowym dla naszych czasów, tak jak typowymi dla średniowiecza były komentarze do sentencji Piotra Lombarda?

## 6. IDEE KIERUNKOWE

Rahner chętnie powraca do pewnych idei, wokół których skupia inne, bardziej szczegółowe. Nurt jego rozumowań z reguły zmierza w jednym z kilku zasadniczych kierunków. Można tu wymienić sporo: *Selbstmitteilung Gottes*, *Ungeschaffene Gnade*, *Kirche als Heilsfrucht und Heilsmittel* itd. Ale trzeba zapytać o ideę, którą można by uznać za wspólny mianownik jego różnorodnych zainteresowań. Taką ogólną ideą jest, naszym zdaniem: *opus operantis* chrześcijaństwa (określenie to jest oczywiście prowizoryczne). Rahner chce wykazać, odkryć na nowo przed swoimi czytelnikami podstawową prawdę chrześcijaństwa: że wszystko to, co się mieści pod słowem: Msza św., nabożeństwa, sakramenty, sakramentalia, odpusty — to nie automaty do otrzymywania Łaski, ale środki, które bez nas, czy za nas, nic nie potrafią osiągnąć. Ukazuje wciąż personalny, osobowy charakter chrześcijaństwa i jego środków zbawienia: chce oczyścić je z tego co upadabniało je do magicznych rytuałów pogańskich. Nie chce chrześcijaństwa bezmyślnego tłumu. Pragnie obudzić, uaktywnić jednostkę, osobę, wydobyć ją z masy. Na ulicy, w samym środku zwykłego dnia, a nie w nastroju ludowo-bogo-ojczyźnianych uroczystości chce zapytać o zdanie człowieka, zażądać od niego decyzji, wyboru. Innymi słowy: chce by człowiek podjął świadomie swój czyn religijny i moralny. To jest konieczne nie dlatego, że już kończy się, a raczej dawno skończyła się epoka społeczeństw, czy narodów chrześcijańskich, że nie ma już chrześcijańskich państw, ani chrześcijańskiej Europy, choć nie wszyscy to zauważyli, czy chcieli zauważyć. Rahner kładzie nacisk na element osobowy w religii, nie dlatego, że widzi chrześcijaństwo przyszłości, jako chrześcijaństwo diaspory, ale dlatego, że, jego zdaniem, religia j e s t sprawą osobistą człowieka, to znaczy, że żadna

---

Dziełem bez precedensu jest *Mały Słownik* (K. Rahner, Herbert Vorgimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Herder 1964).

instytucja nigdy nie potrafi zastąpić osobistego stosunku pomiędzy człowiekiem a Bogiem, stosunku, na którym akt religijny polega [15]. Na tym tle należy widzieć zaangażowanie i pewne skrajności tez Rahnera. Jego zdaniem teologia dotychczasowa cały akcent kładła na *opus operatum* sakramentów, a *opus operantis* uważała za jakiś akt pomocniczy. Właśnie dlatego on sam (na pewno w sposób przesadny) atakuje w ogóle scholastyczny podział: *opus operatum* — *opus operantis*; a jeżeli decyduje posługiwać się nadal tym podziałem, to cały nacisk kładzie właśnie na znaczenie *opus operantis* przyjmującego sakrament. To *opus operantis* jest dziełem Łaski [16]. Pozostając jeszcze przy tym temacie: Rahner sądzi, że tak teoria jak i praktyka kościelna w ostatnich wiekach kładła zbyt jednostronny nacisk na odpuszczenie grzechów przez Sakrament Pokuty. Dlatego z kolei akcentuje prawdę o możliwości przebaczenia grzechów poza sakramentem. Zresztą to nie dotyczy jedynie Sakramentu Pokuty: Rahner zaciera granice pomiędzy sakramentami w ogóle, a innymi aktami religijnymi (tak przynajmniej w *Kirche und Sakramente*), jak np. modlitwą o zbawienie w imię Chrystusa, twierdząc, że Bóg takiej modlitwie, podobnie jak i sakramentom przyrzekł Łaskę [17]. Podobne przesunięcia akcentów występują w pracach Rahnera także w związku z kwestią żalu doskonałego i skutków komunii sakramentalnej i tzw. komunii duchowej [18]. Schodząc na tematy bardziej ogólne: K. Rahner podkreśla, że Chrystus mieszka w Kościele przez wiarę członków, z chwilą (mówiąc absurdalnie), gdyby ludzie przestali wierzyć w Jezusa, Kościół przestałby istnieć. Na równi z wiarą przypisuje tę samą rolę w Kościele miłości. Wykazuje, że miłość należy w równej mierze do istoty Kościoła, jak wiara [19]. Wchodzi w problem świętości Kościoła, a przede wszystkim jego hierarchów. Wskazuje na potrzebę świętości u tych, którzy głoszą Słowo i sprawują sakramenty (które są też w końcu jakąś formą katechezy), ponieważ głoszenie Ewangelii nie jest tylko opowiada-

---

15 „Alle subtile Theologie, alles Dogma, alles Kirchenrecht, alle Anpassung und alles Nein der Kirche, alle Institution, alles Amt und alle seine Vollmacht, alle heilige Liturgie und alle mutige Mission haben nur das einzige Ziel: Glaube, Hoffnung und Liebe zu Gott und den Menschen" — *Das Konzil, ein neuer Beginn*, Herder 1966, 24.

16 *Kirche und Sakramente*, s. 23

17 Por. krytyczne uwagi na ten temat Wiliama A. Van Roo, *Reflections on Karl Rahner's Kirche und Sakramente*, „Gregorianum" Vol. 44, 1963, Fasc. 3. str. 485 i i.

18 Por. np. *Wort und Eucharistie, Schriften zur Theologie*, IV, str. 354 i por. np. *Über die Dauer der Gegenwart Christi nach dem Kommunionenempfang*, tamże, IV, str. 395.

19 Por. np. *Die Kirche der Heiligen, Schriften zur Theologie*, III, str. 111 i i.

niem o rzeczywistości nadprzyrodzonej, ale tę rzeczywistość [20] niesie w sobie. I konsekwentnie Rahner atakuje dotychczasowy podział: *gratia gratis data — gratia gratum faciens*, twierdząc w oparciu o teologię św. Pawła, że Łaska, której udziela kapłan uświęca i jego samego [21].

Tego wszystkiego nie należy oczywiście rozumieć w duchu jakiegoś pelagianizmu. Wyjście naprzeciw Łasce, która przychodzi ze Słowem „zewnętrznym", jest możliwe tylko dzięki Łasce, która przychodzi wraz ze Słowem „wewnętrznym". Człowiek nie dźwiga się więc do świata nadprzyrodzonego w oparciu o własne siły, ale na skutek Łaski Bożej.

Jak już powiedzieliśmy, problem Łaski jest centralnym w teologii Rahnera. Nie tylko zajmuje się on Łaską „zwyczajną", ale i „nadzwyczajną" — mam tu na myśli wszystkie te łaski, które określa się słowem charyzmaty. Stara się przywrócić właściwe znaczenie prawdzie o obecności charyzmatów w Kościele, prawdzie, która przez wieki traktowana była w Kościele po macoszemu. Nie chodzi tu tylko o charyzmaty Kościoła pierwotnego. Autor analizuje prawdę o charyzmatach w pierwszym rzędzie na przykładach Kościoła późniejszego i współczesnego. Jako przykłady charyzmatów podaje ludzi, których znamy jako świętych kanonizowanych. Ale i na tych ludzi, zgodnie ze swoją ideą — nie patrzy jako na „ślepe narzędzia Łaski", ale widzi w nich ludzi wolnych, podejmujących swój czyn świadomie, choć zarazem za sprawą Ducha św. [22].

Szczególnie często powraca Rahner do zagadnienia zbawienia ludzi nienależących do Kościoła widzialnego i to nie tylko schizmatyków czy heretyków, ale zajmuje się tą sprawą odnośnie niechrześcijan i ateistów [23]. Często powraca do idei „anonimowych chrześcijan" popularnej już w dzisiejszej teologii [24].

*

Pamiętam, to było na początku mojego pobytu w Monachium. Dostałem się wreszcie, po niejakich oporach asystenta, do Rahnera (którego znałem osobiście już z Rzymu). Powiedziałem, że chcę wziąć za temat pracy doktorskiej jego naukę o Kościele. Trochę się żachnął mówiąc, że przecież nie napisał żadnej wyczerpującej pracy na ten temat; potem spytał, w jakim języku mam zamiar

[20] Por. np. *Wort und Eucharistie, Schriften zur Theologie*, IV, str. 318, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 6. str. 125.

[21] Por. np. *Priesterliche Existenz, Schriften zur Theologie*, III, str. 307.

[22] *Das Dynamische in der Kirche*, „Quaest. disp.,,

[23] *Die Gliedschaft in der Kirche, Schriften zur Theologie*, II, str. 7 i i.

[24] Por. np. *Die anonymen Christen, Schriften zur Theologie*, VI, str. 545 i i.

pisać. Powiedziałem, że po niemiecku. „A dlaczego nie po polsku?" spytał. „Bo ani jeden z profesorów dogmatyki mojego uniwersytetu (Angelicum) nie mówi po polsku, a potrzeba przynajmniej dwóch". „Ale potem będzie ksiądz pisał na te tematy po polsku?" „Będę".

Ten artykuł uważam za częściowe spełnienie danej wtedy obietnicy. Czy Rahner byłby z niego zadowolony — to inna rzecz.

**Ks. Mieczysław Maliński**

Oba zamieszczone tu listy ukazały się w czasopiśmie „Stimmen der Zeit", VIII 1966.

F. G. FRIEDMANN – KARL RAHNER SJ

# O DIALOG JUDAIZMU Z CHRZEŚCIJAŃSTWEM

Drogi Ojcze!

Jakiś czas temu — było to na parę miesięcy przed trzecią sesją Soboru — pozwoliłem sobie przedłożyć Ojcu moje troski dotyczące stosunków między chrześcijaństwem a żydostwem. To, co uważałem za najcenniejszy i nieodzowny zresztą warunek naprawdę owocnych rozmów, Ojciec ujął wtedy w jednym, prostym słowie: „nieuprzedzenie". Teraz, gdy Sobór podjął już swe uchwały odnośnie stosunku do ludu Starego Testamentu, a papież je uroczyście ogłosił, chciałbym powrócić do tego słowa jeszcze raz.

Przyjmuję że „nieuprzedzenie" nie jest dla Ojca czymś w rodzaju obiektywizmu płynącego z obojętności, lecz jest raczej postawą ludzi bardzo zaangażowanych, którzy mimo to zdołali wyplątać się ze swych uprzedzeń. Nie chodzi tu oczywiście o uprzedzenia w rodzaju stronniczości, takiej jak ta na przykład, która zachodzi w wypadku sędziego powodującego się w swej decyzji względami przypadkowymi, jak pokrewieństwo z oskarżonym. Chodzi o uprzedzenia pochodzące z pokrewieństwa znacznie istotniejszego, które nie płynie z biologii i z przypadku, lecz jest zakorzenione w samym jądrze osobowości, w tym, co w nas stawia pytanie o sens istnienia. Pokrewieństwo między Żydami a chrześcijanami ma swe źródło w tym, że jedni i drudzy widzą sens życia jednostek i wspólnot ludzkich w historii kierowanej Opatrznością boską. Dla wierzących Żydów i chrześcijan historia stanowi dzieje zbawienia, to znaczy teren na którym wyraża się i realizuje sprawiedliwość Boża. Zarazem jednak historia właśnie, czyli sposoby jej interpretowania, i — bardziej jeszcze — jej przeżywania w wierze, jako zdarzenia, to główne źródła uprzedzeń, które dzielą Żydów i chrześcijan.

---

FRIEDRICH GEORG FRIEDMANN jest profesorem historii kultury i dyrektorem Instytutu Amerykańskiego w Monachium.

Dwa fakty z mego życia skłaniają dzisiaj mnie, nie-teologa, do przeanalizowania historycznych przyczyn i dziejów tych uprzedzeń, tak by móc w końcu odpowiedzieć na pytanie, jakie szanse mamy by je przezwyciężyć.

Po pierwsze, jestem Żydem wychowanym przez benedyktynów. I judaizm i chrześcijaństwo (choć każde w inny sposób) stanowią więc części składowe mojej osobowości i mego losu. Po drugie, jestem Żydem mieszkającym w Niemczech. To zaś oznacza całkiem specjalny gatunek uprzedzeń, czy ściślej: całkiem specjalny stosunek mój do chrześcijan niemieckich i ich do mnie. Wyobrażam sobie, że uprzedzenia tego właśnie typu nie występują między mieszkańcami Izraela a Arabami, ani między mieszkańcami Izraela a Niemcami. Stoją oni naprzeciw siebie, czy przeciwstawiają się sobie, jako ludy, albo narody, jako historyczne wole i owoce historii, ale nie troszczą się w specjalny sposób o sens tej historii, o jej charakter dziejów zbawienia. Stosunkowo mało uprzedzeń w stosunkach wzajemnych Żydów i chrześcijan występuje też prawdopodobnie w Ameryce. Są tam oczywiście ludzie, którzy mają pewną aprioryczną niechęć do Żydów, wyniesioną z domu, lub opartą na jakichś indywidualnych doświadczeniach. Nie ma jednak w Ameryce żadnego Kościoła ani sekty, w których historii potępienie Żydów jako morderców Boga grałoby jakąś istotną rolę. Nie było też nigdy na jej terenie państwa, które wydałoby we własnym zakresie taki wyrok i wyciągnęło zeń konsekwencje.

Wszystko to zaszło właśnie w Niemczech i zaszło w sposób, którego nie ma potrzeby tu omawiać. Dla kogoś, kto urodził się tutaj jako Żyd i wracając do kraju przodków, wracał zarazem do kraju ich morderców, jest to więc miejsce całkiem szczególne. Kto tu mieszka, musi szukać dróg do „stanu nieuprzedzenia", nie tylko dlatego, że intensywność uprzedzeń wzajemnych jest wprost nieznośna. Musi szukać tych dróg, gdyż tam właśnie gdzie uprzedzenia są najintensywniejsze, najbardziej też paląca staje się sprawa zadania sobie na nowo pytania o sens życia, o sprawiedliwość, o odkupienie. Czyli pytania przekraczającego znacznie kwestię samego tylko pojednania czy zadośćuczynienia.

Zdarzeniem historycznym, które leży u podstaw wszystkich uprzedzeń wzajemnych chrześcijan i Żydów jest oczywiście pojawienie się Jezusa z Nazaretu. Chrześcijanie wierzą, że Bóg sprawił, iż Syn Jego stał się człowiekiem jako Żyd, a większość żydowskich rodaków Jezusa odrzuciła owo wcielenie jako bluźnierstwo. Ale nie wiedzą dlaczego. Otóż odrzuciła je najpierw w imię tego, że suwerenność Boga nie dopuszcza, w żydowskim odczuciu, ludzkiej, nazbyt ludzkiej męki i śmierci Jezusa, i że zdaniem Żydów

Wszechmocny może objawić nam w miłości i łasce swe oblicze bez legitymowania się przed nami swym człowieczeństwem. Po drugie, twierdzenie Jezusa jakoby był Mesjaszem jest dla Żydów fałszywym twierdzeniem, że sprawiedliwość może się dopełnić w świecie grzechu, przemocy, ucisku i chciwości. To, że przywódcy żydowscy wydali swego rodaka władzom rzymskim, które skazały go na śmierć jako buntownika, zwolennicy Jezusa uznali jednak za bogobójstwo, którego główną przyczyną było, ich zdaniem, przewrotne zaślepienie tych właśnie, co winni byli pierwsi uznać Go za Syna Bożego, za Mesjasza, przez którego dopełniła się sprawiedliwość dla wszystkich wierzących Jemu i w Niego.

Dla chrześcijan, pojawienie się Chrystusa oznacza rozwiązanie Starego Przymierza przez Nowe. Żyd dzisiejszy łączyłby je z początkiem nowej fazy w procesie przemian funkcji Żydostwa. Zewnętrzym przejawem fazy pierwszej była niewola babilońska, która przejściowo zniosła państwo żydowskie i rozbiła jedność własnego państwa i własnego życia religijnego. Jej przejawem duchowym było dzieło proroków, którzy zmodyfikowali pojmowanie więzi ludu Izraelskiego z Bogiem tak, że Bóg ten przestał być „własnym" Bogiem Żydów. Był teraz raczej Bogiem jedynym i uniwersalnym, który wybrał sobie lud mający obwieszczać Go w świecie własnym czynem i własnym losem. Paul Tillich pisze: „Bóg Izraela stał się Bogiem monoteizmu dopiero, gdy — dzięki krytyce profetycznej — rozcięte zostały pęta przykuwające Jahwe do Jego ludu". Oznaką zewnętrzną fazy drugiej było zburzenie Jerozolimy przez Rzymian. Państwo żydowskie zostało wtedy zlikwidowane ostatecznie i nosicielem judajskiej wiary i judajskiego prawa stał się lud bez państwa.

Wiąże się z tym problem boskiego „wybrania", które — jak pisze Hans Urs von Balthasar — „zostało czasowo odebrane Izraelowi, aby wciągnąć w swą orbitę pogan". Tylko przez rozbicie jedności elementu etnicznego z religijnym, jaką stanowił poprzednio Izrael, lud Boży mógł się rozszerzyć, „wciągając pogan". „Pogańscy" chrześcijanie nie byli już wybierani i powoływani jako całe ludy. Wyznając, przez chrzest, przynależność do „wybranych", do Nowego Przymierza, do Kościoła, pozostawali nadal członkami swoich kultur i swoich grup etnicznych. Z tej ich podwójnej więzi właśnie powstała cała mnogość problemów, które stanowić miały główne wątki w historii kultury zachodniej. Było na przykład przykazanie, mówiące że należy oddawać cesarzowi co cesarskie, a co boskie — Bogu. Ale papieże kontrolowali cesarzy, a średniowieczny ustrój stanowy otrzymał rangę sakralną. Władcy anglikańscy i luterańscy mianowali się głowami Kościołów narodowych, a kalwini i purytanie stworzyli całe społeczności teokratyczne. U pros-

tego ludu, z drugiej strony, praktyki chrześcijańskie były nierzadko tylko cienką powłoczką, kryjącą tradycyjny, przedchrześcijański obyczaj.

Chrześcijańska uraza do Żydów znalazła swe pierwsze i najważniejsze sformułowanie u Pawła, który odrzucał wprawdzie przez jakiś czas oskarżenie o bogobójstwo, potem jednak, w liście do Tesaloniczan pisał: „i Pana zabili Jezusa, i proroków, i nas prześladowali i Bogu się nie podobają, i wszystkim ludziom się sprzeciwiają" (I Tes 2,15). Zaczęto też wkrótce uważać zburzenie Jerozolimy i rozproszenie się Żydów po całym świecie za bezpośredni skutek ukrzyżowania i nieprzyjęcia Chrystusa jako Syna Boga. Uważano tak mimo faktu, że zburzenie Jerozolimy wywołane zostało przez powstanie Żydów przeciw Rzymianom, Żydzi ci bowiem, w imię monoteizmu, nie uznawali boskości rzymskich cesarzy. Również związane z tym wygnanie Żydów z własnego kraju było tylko epizodem w całym długim szeregu podobnych zdarzeń, z których każde miało jakieś ważne znaczenie w historii duchowej Izraela. Pierwszy *exodus* — z Egiptu miał miejsce na rozkaz Samego Boga i doprowadził do dania przykazań Mojżeszowi i do wybrania Żydów na lud Boży. Drugie wygnanie, niewola babilońska, przyniosło, jak już wspomniałem, rozszerzenie przez proroków pojęcia monoteizmu.

W swym nacechowanym urazą do Żydów prawodawstwie Kościół ery konstantyńskiej stał na stanowisku, że przez zaprzeczanie boskiej naturze Chrystusa i nieprzystępowanie do sakramentów postawili się oni sami poza społeczeństwem. Nie wolno im było budować nowych synagog ani rozbudowywać starych, nie wolno im było piastować stanowisk urzędników, ani być przełożonymi chrześcijan. *Codex Theodosianus* zmniejszał jeszcze ich prawa. Z czasem zakazano chrześcijanom, pod groźbą ekskomuniki, radzić się żydowskich lekarzy, „lepiej bowiem umrzeć niż zawdzięczać życie Żydowi". Legendy o mordach rytualnych i podejrzenia o profanowanie hostii grały jednocześnie rolę bardzo stosownych na owe czasy argumentów, mających odświeżać w pamięci chrześcijan zarzut o bogobójstwo.

W dziedzinie gospodarczej, postępowanie Kościoła wobec Żydów nie było bardziej przyjazne. Już bardzo wcześnie zakazano im posiadania ziemi i wykonywania najbardziej rozpowszechnionych rzemiosł, czyli tego wszystkiego, co etyka chrześcijańska uważała za zajęcia godziwe i twórcze. Tym samym skazani więc byli na czynności, potrzebne wprawdzie ówczesnym społecznościom, lecz nie znajdujące uznania w średniowiecznej etyce, jak pożyczanie na procent czy pod zastaw, lub handel starzyzną. Można chyba wysunąć tezę, że stwarzając w ten sposób postać żydowskiego

handlarza, jako chciwego sługi Mammony, chrześcijanie dokonywali pewnego rodzaju projekcji. Rzutowali na osobę Żyda to, z czym sami nie mogli się uporać w swym życiu i myśleniu, oraz objektywizowali tę część własnego ja, której nie mogli absorbować, zamykając Żydów w gettach, skazując ich na wygnanie czy mordując. Owe wygnania i morderstwa były zresztą dozwolone. Karol IV, w roku 1349, zapewnił miastom bezkarność pod tym względem. Dla Żydów jednak, którzy przeżyli masakry pierwszej wyprawy krzyżowej i inne zgrozę budzące okrucieństwa, owe chrześcijańskie „projekcje" oznaczały także narzucenie roli, która była im w gruncie rzeczy obca, lecz która z czasem wytworzyła w nich jakby drugą, nie-autentyczną osobowość, obok ich własnej. Jest jakaś gorzka ironia losu w tym, że te właśnie narzucone, wtórne cechy miały wzbudzić nową falę podejrzliwości chrześcijan, a także przyczynić się do nienawiści do samych siebie, jaka się u Żydów nieraz przejawia.

Koniec Średniowiecza i zaczynająca się laicyzacja chrześcijaństwa (czy też dechrystianizacja kultury zachodniej) nie doprowadziły do szybkiej zmiany postaw większości chrześcijan wobec Żydów, choć następować zaczęły pewne zjawiska pozytywne. Humaniści Odrodzenia zaczęli okazywać żywe zainteresowanie starymi tekstami żydowskimi. Z podobnie naukowych motywacji, lecz także w imię chrześcijańskiego braterstwa, pietyści założyli w Halle Institutum Judaicum. Niderlandy, objęte wpływami kalwińskimi, były pierwszym państwem nowożytnym, które zrównało Żydów z chrześcijanami pod względem praw obywatelskich. (We Francji emancypację Żydów przyniosła dopiero Rewolucja i Cesarstwo. W państwach niemieckich równouprawnienie nastąpiło w latach trzydziestych dziewiętnastego wieku, a w Anglii w roku 1858.)

Zaczęły jednak również powstawać nowe formy antysemityzmu. Wczesny idealizm i naturalistyczne antropologie dały po pierwszej wojnie światowej początek zwulgaryzowanej, politycznej ideologii, i tak nieświęte przymierze tych dwu kierunków doprowadziło do zbrodni Trzeciej Rzeszy.

Nowe formy antysemityzmu chrześcijańskiego (gdyż są i takie) opierały się na założeniu, że wszystko, co jest w świecie współczesnym obce lub nieprzychylne chrześcijaństwu, jest dziełem wyemancypowanych już teraz Żydów. Zapominano przy tym, że kapitalizm tworzyli ludzie tacy jak Medyceusze, a współczesną krytykę i metodologię naukową — ludzie tacy jak Bacon czy Galileusz, że nie Żydzi także spowodowali kryzys chrześcijańskich społeczeństw zachodnich, i że początków analizy i krytyki całej sytuacji Kościoła, którą postawiono w stan zakwestionowania, szukać

należy już w pismach epoki Oświecenia i we współczesnych interpretacjach prawa naturalnego.

Oczywiste jest też jednak, że emancypacja Żydów dała w wyniku pewne trudności, co ma zresztą miejsce zawsze, gdy jakaś długo uciskana mniejszość zostaje wyswobodzona. Teoretyk politycznego syjonizmu, Teodor Herzl, pisze: „ucisk, któremu byliśmy poddani, nie uczynił nas oczywiście lepszymi. Nie jesteśmy ludźmi innymi niż wszyscy". Zniszczenie państwa żydowskiego i trwająca setki lat kwarantanna wewnątrz świata chrześcijańskiego uniemożliwiły praktyczne rozwijanie i realizowanie prawa w warunkach własnej państwowości. Cała energia została więc skierowana na abstrakcyjne, czysto intelektualne zajmowanie się Torą i komentowaniem Tory. W gettach rozwijał się więc intensywnie pewien abstrakcyjny typ inteligencji (całkiem odmienny niż na terenie muzułmańskim, gdzie Żydzi rozwijali wielostronną działalność umysłową i gospodarczą). Po emancypacji dało to w rezultacie duży napływ Żydów do zawodów „intelektualnych", oraz ich dużą aktywność w krytyce zasadniczych pojęć i postaw społeczeństw burżuazyjnych. Jednocześnie świadomość profetyczna i mesjanistyczne nadzieje, ciągle wśród Żydów żywe, zaczynały znajdować ujście w zaangażowaniach świeckich, często wyłącznie społecznych i politycznych. W Niemczech jednak i w krajach naddunajskich, obok rewolucjonistów, istniało też bardzo konserwatywne mieszczaństwo żydowskie.

Pewne wątpliwe metody walki konkurencyjnej, które zarzucały nieraz Żydom chrześcijańskie koła przemysłowców i działaczy gospodarczych, można zrozumieć lepiej, gdy się zważy pęd do nadrobienia zaległości oraz wyniesioną jeszcze z gett mentalność ludzi, którzy doświadczyli bardzo ciężkiej i okrutnej walki o byt. To wreszcie, że istnieją niewątpliwie Żydzi, którzy wynieśli z tradycji gett poczucie pewnej solidarności, i są skłonni dawać pierwszeństwo członkom własnej grupy (nawet w krajach, w których głoszą skądinąd postulat pełnej równości), jest zjawiskiem, które zaobserwować można zawsze, gdy jakaś grupa ludzi przechodzi ze społeczności stosunkowo zamkniętych do otwartego społeczeństwa. (Pomyślmy tylko o chłopach irlandzkich czy włoskich w Ameryce!)

Jest jeszcze problem taktu, czyli oczekiwanych i aprobowanych sposobów bycia. Otóż trzeba powiedzieć najpierw, że jest to sprawa, którą uważa się za „problem" głównie w fazie niepewności i zmierzchu jakiejś kultury. Jej panująca większość jest wtedy skłonna umacniać swe poczucie przynależenia przez podkreślanie „manier" i różnych stylów i sposobów zachowania. *Outsiderzy* rażą więc, albo dlatego, że owych form nie respektują, albo dlatego, że przyswajają je sobie nazbyt dokładnie. Dodać przy tym trzeba, że

dość wyłączne skoncentrowanie na własnym losie, zrozumiałe u mniejszości, która została „wpuszczona" w świat stosunkowo niedawno, nieraz istotnie nie sprzyja respektowaniu, tak jakby należało, życia prywatnego innych ludzi. Ten występujący czasem brak ogłady odczuwają zresztą najsilniej może sami Żydzi, mieszkający od dawna w Europie Zachodniej i zdążający do całkowitej asymilacji, kiedy obserwują swych braci z krajów wschodnich.

Gdy jednak zadaję sobie pytanie, co ułatwia dziś a co utrudnia przezwyciężenie uprzedzeń, ułatwienia wydają mi się znacznie liczniejsze i ważniejsze. Do czynników pozytywnych zaliczyć trzeba przede wszystkim prace religioznawców, archeologów i teologów, którzy udostępniają nam zasady objektywnego podejścia do historii. Czy nie musi ulec w ten sposób podważeniu, a z czasem przezwyciężeniu, na przykład wciąż podkreślane przeciwieństwo między judajskim „Zakonem", a chrześcijańską Łaską, albo między judajskim a chrześcijańskim pojmowaniem pośrednictwa między Bogiem a człowiekiem? Jeszcze kardynał Faulhaber w swoich adwentowych kazaniach przeciwstawiał „wolność Jezusa" i „brzemię Zakonu", jeszcze u R. Niebuhra znajdujemy twierdzenie, że chrześcijaństwo jest religią łaski, a judaizm, przeciwnie, religią prawa. Lecz na tle dostępnej już dzisiaj wiedzy faktycznej, nie trudno wykazać, że Żydzi, którzy aż do czasów nowożytnych żyli wyłącznie Zakonem i „pod Zakonem", nie odczuwali go naprawdę wcale jako ciężaru. Przeciwnie, myśl, że są wybrani przez Boga, by ze szczególnym i stałym poczuciem odpowiedzialności wypełniać Jego prawo, była zawsze myślą radosną.

Nie trzeba oczywiście zapominać, że w czasach Jezusa istniały grupy, które próbowały chronić i ocalać tradycyjną strukturę religijną przed duchowym i politycznym zamętem epoki drogą podkreślania znaczenia prawa i jego religijnej wystarczalności. I to jednak nie jest wcale zjawiskiem specyficznie żydowskim. Jak nam mówi nasza lepsza dzisiaj znajomość historii, w dziejach każdej wielkiej religii są okresy większej swobody i spontaniczności, i okresy większej wierności tradycji i jej prawom. Są epoki proroków i takie, w których dominują kasty kapłańskie, są czasy, kiedy większy autorytet ma świętość, i czasy gdy większą rolę grają kościelne autorytety. Również historii chrześcijaństwa nie są obce fazy „Zakonu" w sensie wyakcentowania sztywnego, defensywnego instytucjonalizmu w obronie przed niebezpieczeństwami, które niosą, jak się mniema, nowe prądy. Fazą taką była na przykład kontrreformacja i również w jej wypadku osąd następnych pokoleń nie był przychylny.

Dzisiaj w każdym razie, nie wydaje się już konieczne przeciwstawienie prawa — wolności, miłości i łasce. Widać, że wchodzi tu

w grę raczej pewien ciąg, jakiś *continuum*. Na jednym końcu widma tego samego światła są nakazy i zakazy, odpowiadające mniej więcej pozytywnemu prawu danego ludu w danym momencie historycznym. W jego środku stoi dziesięcioro przykazań, które, jak to stwierdzają myśliciele średniowieczni, są identyczne z prawem natury, czyli stanowią prawa uznawane tak czy inaczej w każdej wspólnocie ludzkiej, godnej tego miana. A na drugim końcu wciąż tego samego widma jest przykazanie: będziesz miłował Boga z całej duszy i serca, a bliźniego jak siebie samego. Obejmuje ono wszystkie inne i jest ich uzasadnieniem, a jego wypełnienie można rozumieć jako najbardziej bezpośredni wyraz łaski Boga.

Także w kwestii pośrednictwa między tym co boskie, a tym co ludzkie, nie jest nie do pomyślenia próba przekształcenia przeciwieństwa między poglądem chrześcijańskim a judajskim w rodzaj analogii. Trzeba odróżnić tu sytuację jednostki od sytuacji wspólnoty. Co do jednostki, judaizm stwierdza możliwość bezpośredniego spotkania ludzkiego ja z ludzkim ty, i stwierdza także możliwość bezpośredniego wezwania i powołania ja człowieka przez ty Boga. Owo boskie ty, które jest obecne w każdym prawdziwym spotkaniu, gra więc rolę raczej wspólnego, transcendentnego punktu odniesienia niż jakiegoś pośrednictwa. Dla wierzącego chrześcijanina natomiast to Chrystus, Syn Boga, posłany na ziemię jako wyraz łaski i zakład miłości, wyzwala człowieka z grzechów przez wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie. Jako Słowo, które stało się ciałem i jako prawo żywe, Chrystus jest więc jednocześnie pośrednikiem i tym co jest przedmiotem pośrednictwa, i także gwarantem jego autentyczności. Żyd nie mógłby włączyć w swą wiarę takiej interpretacji, wielu Żydów przyjęłoby ją jednak jako metaforę bardzo pomocną w rozumieniu egzystencji ludzkiej.

Jeśli chodzi o wspólnotę, to judaizm tradycyjny uważa się za powołanego przez Boga pośrednika między Bogiem a ludzkością w jej całości. Pośrednictwo to ma znaleźć urzeczywistnienie w historii w ten sposób, że u końca dziejów wszystko, co tylko żyje, padnie na kolana przed jednym Bogiem, uznając Go Panem wszelkiego stworzenia. Wspólnota chrześcijańska natomiast pośredniczy przede wszystkim pomiędzy swymi członkami a łaską Boga, za pomocą sakramentów ustalonych przez Chrystusa przy założeniu Kościoła. Ale i Kościół wybiega wiarą poza strefę pośrednictwa sakramentalnego, ku drugiemu przyjściu Zbawiciela, ku sądowi ostatecznemu, ku urzeczywistnieniu Królestwa Bożego na ziemi. Owo Królestwo jest dla chrześcijan, tak jak dla Żydów, Królestwem dopełnienia, sprawiedliwości. W chwili jego nadejścia wygasa przeto wszelka funkcja pośrednicząca. Mesjasz Żydów i Chrystus chrześcijan będą więc identyczni, będą jednym i tym samym

przez Boga posłanym władcą świata powszechnej sprawiedliwości i powszechnego pokoju.

W tym sensie można więc już dzisiaj przyjąć możliwość porozumienia chrześcijan i Żydów, w oparciu o wspólne rozwiązanie średniowiecznego sporu o uniwersalia. Byłoby to rozwiązanie zawierające w sobie wszystkie trzy możliwe interpretacje: *salus ante historiam* — sprawiedliwość i zbawienie istnieją w Duchu Bożym od wieków wiecznych; *salus in historia* — sprawiedliwość spełnia się w życiu codziennym, (dla Żydów w miłości bliźniego, zrodzonej z nadziei na przyjście Mesjasza, dla chrześcijan w miłości bliźniego, będącej naśladowaniem Zbawiciela, który już przyszedł); *salus post historiam* — sprawiedliwość jako spełnienie się historii (dla Żydów w pierwszym i jedynym, dla chrześcijan w drugim przyjściu Mesjasza).

Oprócz bardziej obiektywnej znajomości historii i prawdziwych treści przeświadczeń i postaw judaizmu, istnieje też dzisiaj inny czynnik, który działa na rzecz przezwyciężenia uprzedzeń. Kościół po pierwsze stracił znaczną część swych wpływów w zachodnim świecie, a po drugie stanowi dzisiaj tylko jeden z wielu nurtów religijnych obecnych w społecznościach ludzkich. Nie ma też nadziei, aby w najbliższej przyszłości zdobyć mógł sobie w świecie zachodnim lub poza nim, jakąś pozycję zabezpieczoną, czy tym bardziej uprzywilejowaną. Musi wykazać swe wartości i możliwości w wolnej konkurencji, w ramach istniejących sytuacji duchowych społecznych i gospodarczych. Trzeba przy tym odróżniać bardzo wyraźnie ponadczasowe dla chrześcijan i nietykalne twierdzenia wiary od wiarygodności ich praktycznych urzeczywistnień w konkretnych sytuacjach historycznych. W czasach, gdy Kościół zajmował na Zachodzie pozycję dominującą, i gdy ów Zachód, w każdym razie w myśleniu swych mieszkańców, oznaczał cały świat, to w co wierzono było ważne powszechnie i fakt ten usuwał na drugi plan potrzebę potwierdzenia wiary świadectwem wierzących. W świecie jednak, który kwestionuje w bardzo wielkim stopniu nie tylko ważność lecz w ogóle sensowność twierdzeń wiary, sprawa potwierdzenia przez świadectwo gra rosnącą rolę także dla samego Kościoła. Pamiętać przy tym trzeba, że większa część naszej planety, która nie jest zamieszkała przez białych ludzi, pamięta dobrze historyczne powiązania chrześcijaństwa z rasą uprzywilejowaną. Dla Żydów, problem potwierdzania wiary w świadectwie wiązał się zawsze przede wszystkim z samoświadomością Izraela i z jego zadaniem historycznym, tak że nie zależał do tego stopnia co w wypadku Kościoła od zewnętrznych okoliczności. Mimo to jednak istnieje z pewnością analogia pomiędzy wielowiekową historią Żydów jako mniejszości w chrześcijańskim

świecie, a młodą jeszcze historią Kościoła jako mniejszości w świecie niechrześcijańskim.

Ta nowa sytuacja może przyczynić się do tego, by odejść od kilku tradycyjnych argumentów chrześcijańskiego antysemityzmu. Przeświadczenie wielu chrześcijan, że uniwersalizm Kościoła nie mógł się w pełni zrealizować głównie z powodu przewrotnej złej woli Żydów, którzy nie chcieli uznać Chrystusa za Zbawiciela, jest dziś w praktyce podważone przez sam fakt, że chrześcijaństwo okazuje się po prostu jedną z wielkich religii i że musi utrzymywać swój stan posiadania w świecie opanowanym przez siły niereligijne albo anty-religijne. Przedstawia to zarazem duże ułatwienie dla Żydów, którzy roszczeniu Kościoła do uniwersalizmu przeciwstawiali własne roszczenia mianowicie to, że oni i tylko oni są ludem wybranym przez Boga. Przeświadczenie o tym, że jest się wybranym przedstawiało się w sytuacji mniejszości w niechętnym świecie jako konieczny po prostu czynnik samozachowawczy. Dzisiaj, w nowej sytuacji, może być rozumiane głównie jako powołanie do wzorowego życia.

Ważny jest jeszcze jeden czynnik. Kościół musi żyć dzisiaj i działać w świecie rządzonym przez te właśnie zjawiska, które dawniej uważano za niegodne chrześcijan i przeto zajmowanie się nimi pozostawiano Żydom. Światem współczesnym, w jego całości, rządzą interesy gospodarcze. Tak zwana gospodarka pieniężna już dawno nie stanowi terenu działania specjalnie dla Żydów, a przeciwnie, biorą w niej udział w miarę swych możliwości wszystkie warstwy społeczne i wszystkie narody. Kościół nie może już potępiać jako nieetycznych pewnych aspektów życia gospodarczego. Nie ma już też potrzeby potępiania skłonności czy uzdolnień do pewnych typów gospodarczej działalności jako „żydowskich" rzekomo, negatywnych cech osobowości. Przeciwnie, współczesna historia społeczna i kulturalna dowodzi, że cechy owe nie są wcale związane w sposób konieczny z żydostwem, a ich występowanie u Żydów miało źródło w okolicznościach historycznych, stworzonych przeważnie przez samych chrześcijan.

Przeświadczeniom o rzekomej niezdolności Żydów do noszenia broni, przeciwstawia się dzisiaj wiedza o ich cnotach bojowych, wykazanych w starożytnej Aleksandrii, czy w dzisiejszym Izraelu. Przeświadczeniom o „naturalnej" rzekomo skłonności do przeceniania „interesów" oraz do abstrakcji intelektualnych, przeciwstawia się lepiej znana tradycja biblijna, która stanowi świadectwo ludu pasterskiego, i jego konkretnego, obrazowego języka, niezrównanego chyba właśnie pod tym względem.

Straciły również sens oskarżenia o brak „zakorzenienia społecznego" u Żydów, oraz o ich przesadną zdaniem niektórych skłonność

do społecznego krytycyzmu, który zdaje się zagrażać podstawowym wartościom społeczeństw chrześcijańsko-burżuazyjnych. Poeci, teologowie, socjologowie i nawet ekonomiści współcześni uważają wykorzenienie i wyobcowanie za powszechną cechę ludzi dzisiejszych. Jednocześnie uznaje się, dość zgodnie, że wartościom społeczeństw chrześcijańsko-burżuazyjnych zagraża nie tyle krytyka, co fakty z zakresu techniki współczesnej, jak automacja, fizyka jądrowa, środki masowej informacji i eksplozja demograficzna. Obiektywna, systematycznie prowadzona krytyka społeczna staje się w takiej sytuacji nie zagrożeniem już, lecz nieodzownym wprost instrumentem przemian pokojowych i zgodnych z podstawowymi prawami i wartościami człowieka.

Jeśli chodzi o zjawiska, które mogą mieć wpływ negatywny na proces przezwyciężania uprzedzeń, to nasuwa się tu na myśl przede wszystkim głęboko zakorzeniony resentyment do Żydów typu narodowego, jaki istnieje w Niemczech i cieszy się w tej chwili znowu rosnącą popularnością. Klasycznym problemem niemieckim jest brak normalnego poczucia przynależności narodowej, brak takiej samoświadomości, która łączy się z samokrytyką i odpowiedzialną działalnością obywatelską. Po wojnie, w związku z koniecznością odbudowy i z możliwością przystąpienia do jakiegoś systemu europejskiego czy atlantyckiego, problem ten uległ jakby przejściowemu zawieszeniu. Odrodził się jednak, między innymi, w związku z odradzaniem się nacjonalizmów na całym świecie, i z powodu braku jakiejś racjonalnej polityki europejskiej ze strony Stanów Zjednoczonych. Wielu Niemców nie widzi w występującym znowu niedosycie narodowej „tożsamości" — skutku własnych błędów. Kościół rzutował kiedyś na Żydów własną niezdolność do uporania się z problemami gospodarczymi, i podobnie ludzie o nastrojach „ojczyźnianych" przypisują dzisiaj Żydom winę za własną niezdolność wyrobienia sobie właściwego poczucia narodowego. Nie utrudni to w sposób bezpośredni rozmów żydowsko-chrześcijańskich. Ale liczba żydowskich partnerów takiej rozmowy już jest w Niemczech niezmiernie mała, a jest obawa, że wyparuje całkowicie.

Bez względu na to, jak ostatecznie ocenimy wpływ czynników pozytywnych i negatywnych, pewne fakty wydają się bezsporne. Po pierwsze, zaniknięcie potrzeby narzucania Żydom przez chrześcijan jakiejś całkiem nieautentycznej osobowości jest wyzwoleniem nie tylko dla Żydów. Obiektywizowanie i projekcja pewnych aspektów i problemów własnego ja było również dla chrześcijan rozdarciem wewnętrznym, wewnętrznym wyobcowaniem. Było więc, także dla nich, umniejszeniem własnej autentyczności. Możliwość pozbawionej uprzedzeń rozmowy żydowsko-chrześci-

jańskiej (która to rozmowa może toczyć się tylko między osobowościami autentycznymi) stanowi więc także dla chrześcijan oznakę samowyzwolenia.

Po drugie, wydaje mi się niewątpliwe, że świat jako całość rozumie dzisiaj przez sprawiedliwość pewną sumę rozwiązań społecznych i politycznych i w ten sposób właśnie chce jej problemy załatwiać. Otwarte pozostaje tylko pytanie czy technika i myślenie racjonalne doprowadzą do „od-ideologizowania" świata, czy też przeciwnie, właśnie ideologie posłużą się techniką dla urzeczywistniania swej polityki. Jeśli nastąpi druga z tych ewentualności, to niedługo, oczywiście, nie będzie już świata w ogóle, a w każdym razie nie będzie świata, w którym chrześcijaństwo i judaizm grałyby jakąkolwiek rolę. Ewentualność pierwsza pozwala zakładać możliwość powstania z czasem społeczeństwa świata o wysokim stopniu materialnej sprawiedliwości. W takim społeczeństwie, Żydzi i chrześcijanie, przez prywatną pobożność i przez dobrowolne wspólnoty wiary i ofiarności, świadczyliby sprawiedliwości wyzwalającej, tej, która jedynie daje człowiekowi godność i poczucie sensu życia, i daje historii — spełnienie.

W tej właśnie nadziei, przesyłam Ojcu serdeczne pozdrowienia.

**Friedrich Georg Friedmann**

Drogi Panie!

Pana list o powodach uprzedzeń, które utrudniają „rozmowę" i współżycie Żydów i chrześcijan, oraz o możliwościach pozbycia się uprzedzeń, jest tak jasny i przenikliwy, przytacza tyle faktów i rozmaitych aspektów sprawy, że nie potrafię, muszę przyznać, dodać tu nic istotnego. Teolog chrześcijański, naturalnie, mógłby zgłosić zastrzeżenia do tego czy innego zdania, albo chcieć uzupełnić je jakimś dodatkiem, albo wreszcie, w pewnych wypadkach, inaczej ocenić historyczne okoliczności. Tutaj jednak, w kontekście Pana listu, wszystko to nie jest ważne, i nie będę o tym wcale mówił.

Zgadzamy się w każdym razie co do tego, że należy dążyć wszelkimi siłami do wyzbycia się uprzedzeń w stosunkach Żydów i chrześcijan. Dlatego, przede wszystkim i po prostu, że jako Żydzi, chrześcijanie, czy tylko ludzie (którzy wiedzą ze Starego i No-

wego Testamentu co to znaczy być człowiekiem), mamy wszyscy obowiązek życia we wzajemnej miłości i świadomości, że właśnie z tego przyjdzie nam zdać sprawę przed Bogiem. Aby móc żyć w prawdziwej miłości jednakże, musimy umieć zdobyć się na spotkanie „nieuprzedzone", to znaczy takie, w którym człowiek chce i umie widzieć prawdziwe, autentyczne ja drugiego, i to zarówno w tym co jest mu podobne, jak w tym co jest różne. Także odmienność bowiem może być objęta miłością. Miłość żyje nadzieją na dzień, w którym ustanie wszystko co dzieli, i wie, że tylko ona, podejmując dziś i niosąc ciężar inności, zdolna jest kiedyś, mocą łaski Boga, znieść mury rozłączeń.

Zgadzamy się także co do tego, że w obecnej sytuacji Żydów i chrześcijan jest nam łatwiej widzieć bez uprzedzeń własne ja, i cenić również bez uprzedzeń — cudze. Zgodni jesteśmy wreszcie w poglądzie, że chrześcijanie i Kościoły chrześcijańskie mają jeszcze wiele do zrobienia zanim „stan nieuprzedzenia" (proklamowany w debatach soborowych nad religiami niechrześcijańskimi i judaizmem oraz nad wolnością religijną) — przeniknie ducha, serce i życie codzienne całej wspólnoty katolickiej, tak jak to nakazuje dzisiejsza miłość.

Kiedy jednak, w pełnej zgodzie z Panem, odczytywałem Pana list, tak łagodny w swej mądrości i wyrozumiałości, poczułem w końcu smutek i bezradność. Może zresztą są one nieodłączne od bezstronności, bez której dialog między nami nie jest możliwy? Chciałbym to Panu jaśniej wytłumaczyć.

Bezradny smutek opanowuje mnie za każdym razem, kiedy zdarza mi się porównać oświadczenie Soboru o stosunku Kościoła i chrześcijan do Żydów z rzeczywistą historią, z przeraźliwymi okrucieństwami, które chrześcijanie Żydom wyrządzali. Jest to smutek bezradny, bo jest w nim pytanie, dlaczego święte i najprostsze oczywistości dekretu soborowego dopiero teraz zostały powiedziane wyraźnie i oficjalnie, czemu w tak bardzo małej mierze odciskały się w sercach chrześcijan w ciągu całych piętnastu wieków, (jeśli, bardzo miłosiernie, odrzucimy pierwsze trzy i ostatnie dwa stulecia naszych chrześcijańskich dziejów). Chrześcijanie mogli więc być tak straszliwie niechrześcijańscy, nie widząc tego wcale? Czy zaślepienie takie może być niezawinione w oczach Boga? Można powiedzieć tu oczywiście, że historia ludzka w ogóle jest straszliwa, i że jest taka wszędzie. Ale czyż zmniejsza to w czymkolwiek smutek i bezradność smutku? Można także (szczególnie dzisiaj, gdy jesteśmy przyzwyczajeni myśleć w sposób laicki i historyczny) powiedzieć, że tragiczne dzieje ucisku, nieludzkości i śmierci miały podstawy psychologiczne, historyczne, społeczne i że tedy nie mają „same w sobie" nic wspólnego z chrze-

ścijaństwem. Można przypomnieć, że książęta chrześcijańscy „z czystym sumieniem" prowadzili też okrutne wojny, i że chrześcijanie mordowali również chrześcijan w walkach religijnych. Wszystko to dowodzi jednak tylko jak straszliwie bezsilne jest w świecie posłannictwo Ducha i Miłości, chociaż Bóg jest przecież Panem i Stwórcą tego świata, choć to On, Pan Najwyższy, sieje w nim ziarno swych darów, i choć wolność ludzka jest Jemu ostatecznie podporządkowana... Jakże nie czuć bezradnego smutku także dlatego, że bezsilność łaski okazała się najdobitniej właśnie w naszym stosunku do ludu, w którego ciele otrzymaliśmy łaskę wcieloną? Jakaż tajemnica kryje się w tej niepojętej zagadce? Czy ta, że miłość zwycięża właśnie przez swą bezsilność, bezbronność, przez to że jest wzgardzona? Lecz w takim razie my, chrześcijanie, bylibyśmy właśnie tymi co nie przyjęli miłości, co ją ukrzyżowali jak wszyscy inni. Czyż przeto nie jest możliwe, że i dziś znowu zdradzamy miłość do narodu żydowskiego i do ludzi żydowskich, choć już w inny sposób — bo przecież nie tylko prześladowanie fizyczne czy społeczna dyskryminacja jest zaparciem się miłości bliźniego? Czy mamy pewność, że tak nie jest, większą pewność niż chrześcijanie czasów minionych, którzy wszak przeważnie „nie wiedzieli co czynią"?

Nęka mnie także, drogi Przyjacielu, inna bezradność, mimo listu Pana, a może właśnie z jego powodu. Jak mi się wydaje, jest Pan zdania (i tu już chyba nie zgadzam się z Panem), że Żydzi dnia dzisiejszego i jutra rezygnują powoli i powinni rezygnować z aspiracji do specjalnej misji mesjańskiej, do własnego przez Boga zleconego zadania w świecie, i że mają zadanie to rozumieć tylko jako „wezwanie do wzorowego życia" (czyli jako wezwanie dotyczące każdego bez wyjątku człowieka). Używając sformułowania Herzla, chcę zapytać czy rzeczywiście nie chcecie już się różnić „od reszty ludzi"? Czy słuszne jest żądanie Schlamma, aby Żydzi stali się albo obywatelami Izraela, jako nowoczesnego, laickiego państwa, albo naprawdę, bez reszty zasymilowanymi obywatelami krajów, w których mieszkają? Być może dzisiejszy Żyd nie może już być przekonany, w ten sam sposób co dawny Żyd ortodoksyjny, że „Żydzi i tylko Żydzi są cząstką ludzkości, wykrojoną przez Boga, aby przygotowywała Jego Królestwo na ziemi". Również chrześcijanie są zmuszeni formułować analogiczną aspirację Kościoła w sposób znacznie ostrożniejszy i wycieniowany, i jest to słuszne. Czy jednak chrześcijanin ma rzeczywiście pragnąć i oczekiwać, aby Żydzi wyrzekli się swej idei specjalnego wybrania, specjalnej funkcji w świecie, odchodząc tym samym od tego co jest autentyczną istotą judaizmu? Aby ich samowiedza stała się samowiedzą humanistów określonego pochodzenia i o określonej historii? Aby stali się w tym naprawdę

„jak wszyscy inni"? Czy nie powinniśmy raczej, jako chrześcijanie, życzyć sobie, żeby judaizm zachował swą aspirację (nawet jeśli ją połączy z ideą bardziej uniwersalnej misji zbawienia wszystkich ludzi?). Wszak dla nas właśnie judaizm jest nieskończenie cenny, jest szlachetnym drzewem, w które sami jesteśmy wszczepieni, nie przez krew wprawdzie lecz przez wiarę.

Myśli, które mnie tu trapią, można więc sprowadzić do pytania: czy możemy, jako chrześcijanie, wyeliminować całkiem z dialogu z Żydami kwestie teologiczne, pytanie o sens historii zbawienia, czy możemy powiedzieć sobie tylko: bądźmy rozsądnymi ludźmi, współżyjmy z sobą bez uprzedzeń i basta? Oczywiście, musimy w ten sposób współżyć i wszystko co pisze Pan na ten temat jest z pewnością słuszne i powinno być respektowane w praktyce. Czy jednak ten bezstronny dialog w czysto ludzkiej płaszczyźnie nie uda się naprawdę dopiero gdy obie strony będą świadome mroku tajemnicy u dna ich przeznaczeń? Jako chrześcijański Niemiec, mogę odnosić się do obywatela Izraela tak samo jak bym się odnosił do mieszkańca Indonezji, a do Niemca o żydowskiej wierze — jak do Niemca po prostu. Ale jako chrześcijanin, wszystko jedno: niemiecki, czy innej narodowości, wiem o Żydzie, że jest to człowiek, z którego ludu pochodzi mój Zbawiciel. Czy ma to być dla mnie tylko wspomnieniem historycznym, równie obojętnym jak na przykład dla fizyka to, że Einstein był Żydem? Czy to, że nie chcę myśleć jak ów fizyk, i nie chcę by Żydzi tak myśleli, jest może, w gruncie rzeczy, obstawaniem przy antycznym micie krwi, który od dawna obumiera i który odrzuciła już nauka chrześcijańska, mówiąc, że dzieci Boga (i Abrahama) będą zbawione przez łaskę i wiarę, nie zaś przez krew? — Nie wiem. Nie wiem jak wielorakie i wielowymiarowe nauki o Izraelu w Nowym Testamencie scalić można w jakiś jeden pogląd chrześcijański. Według mnie, Drugi Sobór Watykański sprawy tej nie wyświetlił. Czy jednak pełna zgrozy przeszłość chrześcijan i Żydów nie nabiera jakiegoś bodaj przeczucia sensu tylko gdy się ją widzi jako coś więcej niż spór o ludzką i teologiczną ideologię, którą wystarczy obnażyć, by nastał pokój i zgoda? [1] Czy chrześcijanie i Żydzi nie są sobie bliscy i dalecy zarazem całkiem inaczej niż wszystkie inne ludy i grupy świeckie, przez to że jedni i drudzy wierzą w nadchodzącego Zbawiciela, choć, jak Pan pisze, dla chrześcijan będzie to Jego przyjście drugie, a dla Żydów pierwsze, przygotowywane, szczególnie i jedynie, właśnie przez Izraela?

---

[1] „Ideologia" jest tu rozumiana w sensie przyjętym przez Rahnera, odbiegającym od potocznego i przyjętego dość powszechnie na naszym obszarze językowym. Podkreślając, że historia tego pojęcia jest długa i zawiła Rahner stwierdza,

Jak jednak ma wyglądać w praktyce współżycie i dialog chrześcijan i Żydów, jeśli chcą oni nie tylko spotykać się (tak jak powinni) na platformie laickiego człowieczeństwa i od-ideologizowanych, pluralistycznych społeczeństw dzisiejszych, ale również na platformie innej — jako członkowie dwu ludów, które otrzymały Obietnice nieodwołalne? Jak ten dialog ma się zacząć, jak przebiegać? — Nie wiem. Nie wiem.

Chcę podkreślić w każdym razie jeszcze raz: wszystkie moje wyliczone tu pytania, na które nie znam wcale właściwej odpowiedzi, nie podważają w niczem tego co Pan pisze o szansach, jakie daje nam dzisiejszy świecki świat. W mającym się niedługo ukazać drugim tomie podręcznika teologii duszpasterskiej, który redaguję razem z prof. J. B. Metzem, analizujemy obszernie ów „świat, który stał się świecki", i którego już teraz wreszcie chrześcijaństwo nie uważa za jakiś obcy mu i niezrozumiały dopust, lecz przyjmuje go, rozumiejąc także, że w jakimś sensie, głębszym niż skargi chrześcijan na laicyzację — jest to świat, który współtworzyło samo. *Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym* zakłada istnienie świata świeckiego w sposób tak nawet pozbawiony uprzedzeń, że niektórzy ewangelicy uważają to za przesadę. Nie to więc budzi mój sprzeciw w Pana liście, że Pan pisze o polepszeniu się szans przezwyciężenia uprzedzeń „dzięki zjawiskom teraźniejszości", które z Kościoła uczyniły mniejszość, i narzuciły mu zadanie legitymowania się świadectwem, i które czynią losem czy też ciężarem wszystkich ludzi to, czym dawniej chrześcijanie obciążali tylko Żydów. Kościół uważa dziś za swe zadanie, stanowiące realizację i świadectwo misji zbawienia, występowanie w obronie godności człowieka, sprawiedliwości, miłości i pokoju. Różnice „światopoglądowe" oczywiście sięgają głęboko i przenikają wszystko, czym człowiek żyje. Chrześcijanie wierzą jednak, że również one zostaną z czasem objęte łaską Boga żywego, Pana dziejów. Dlatego, mimo całej „absolutności" chrześcijańskiej wiary czy jakiegoś innego poglądu, mamy prawo gruntować wśród wszystkich ludzi jakąś więź całkiem realną. Bo jest taka więź: płynie z natury, z łaski, z powołania pewnych ludzi i w szerszym sensie człowieka w ogóle. Przede wszystkim zaś jest między starym Izraelem, kiedy nie wyrzeka się swej aspiracji, a chrześcijaństwem, które się mieni wspólnotą „sy-

---

że na swój użytek wybiera jego sens negatywny: ideologia jest więc według niego zamkniętym systemem myślowym, błędnym, bo całkowicie odcinającym się od rzeczywistości, absolutyzującym pewien jej cząstkowy aspekt, głównie ze względów praktycznych — tj. aby uzasadnić pewien typ społecznego działania. Tak pojęta ideologia jest więc pseudonaukową interpretacją rzeczywistości. (Por. artykuł Rahnera w nrze 6/1965 „Concilium"; omówienie w „Znaku" nr 136, przyp. red).

nów" Abrahama i dziedziców Obietnicy. Jakże więc moglibyśmy nie rozpoznać wspólnego dla nas zadania w dzisiejszym świecie, nie pielęgnować wspólnie gotowości podzielenia go ze wszystkimi ludźmi dobrej woli?

To na nasz wspólny temat św. Paweł wypowiedział swe słynne słowa o Bogu, o tym jak niezbadane są Jego wyroki i niepojęte drogi. Napisałem Panu, drogi Przyjacielu, mnóstwo rzeczy niejasnych w odpowiedzi na Pana tak jasny list. Może to nie jest dziwne, w świetle tych słów, że nie umiemy mówić lepiej?

Z najserdeczniejszymi pozdrowieniami.

**Karl Rahner**

tłum. A. Morawska

JÓZEF PYREK SDS

# OJCIEC DUCHOWNY KAPŁANA

W nrze 4 (122) „Homo Dei" (r. 1965) ukazał się nacechowany realizmem i dużą gorliwością artykuł ks. Antoniego Lewka, w którym autor omówił szereg zagadnień życia Kościoła w świecie współczesnym i wysunął wiele cennych propozycji. Spodziewałem się interesującej i owocnej dyskusji. Wcale jednak do niej nie doszło. Ponieważ poruszone przez ks. Lewka sprawy są ważnymi i aktualnymi, na dyskusje nie jest jeszcze za późno. Traktując moją obecną wypowiedź jako głos w dyskusji, chciałbym równocześnie dodać, że nie jest moją intencją ustosunkowanie się do całego artykułu, lecz jedynie nawiązanie do fragmentu traktującego o opiece duszpasterskiej nad księżmi.

Jednym z trudnych do przezwyciężenia mankamentów formacji duchowej kapłana jest kontrastowość i konfliktowość dwu sytuacji: sytuacji życia seminaryjnego i sytuacji, w której znajdzie się młody kapłan bezpośrednio po opuszczeniu seminarium i wejściu w zupełnie nowy etap swego życia. Intensywność przeżyć i mnogość różnorodnych doświadczeń (wziętych w sensie poznawczym) jest tak duża, że może spowodować poważny kryzys w życiu wewnętrznym. Dzieje się tak m. in. dlatego, że euforia towarzysząca pierwszym tygodniom życia kapłańskiego jest raczej stanem przejściowym, realia zaś życia codziennego twarde i zdające się przekreślać pielęgnowany gorliwie ideał życia kapłańskiego, apostolskiego. Może przyczyniają się do tego również nie przezwyciężone dostatecznie wcześnie pewne szkodliwe obciążenia tego ideału: sentymentalizm, pragnienie łatwego sukcesu, uznania, zapomnienie o fakcie, że jest się po to kapłanem, by służyć, że należy być gotowym na cierpienia i przykrości — tym boleśniejsze nieraz, że pochodzące od ludzi, na których pomoc się liczyło i którzy rzeczywiście mają obowiązek jej udzielać, a jednak wskutek ograniczenia (właściwego w określonym sensie i stopniu każdemu człowiekowi), słabości, własnych trudności, pomocy tej nie udzielają. W przeżywanych przez młodego kapłana trudnościach, będących nieraz źródłem poważnych potknięć a nawet apostazji, ojciec duchowny jest człowiekiem, który może podjąć trud miłosiernego Samarytanina i jako dobry przyjaciel i towarzysz pomóc w powrocie do równowagi duchowej, natchnąć odwagą i energią, ukazać drogę przezwyciężenia spiętrzających się i narastających przeszkód.

## KTO POWINIEN BYĆ TYM OJCEM DUCHOWNYM?

Praktyczne rozwiązanie tego problemu raczej nie jest łatwe. Ustanowienie ojca duchownego dekanalnego nie wydaje się być rozwiązaniem wystarczającym, zawiera bowiem supozycję, że jest to człowiek odpowiedni dla wszystkich kapłanów dekanatu: dla młodych i dla starszych, dla zdrowych i dla chorych, dla bardzo inteligentnych i mniej inteligentnych, dla gorliwych i mniej gorliwych, dla kapłanów pod względem materialnym dobrze i źle sytuowanych, dla kapłanów zrównoważnych psychicznie i mniej zrównoważonych, dla tych, którym posłuszeństwo przepisom i nakazom Kościoła przychodzi łatwo i dla tych, którym rzecz ta przysparza wiele kłopotów. Zestawienie różnych cech i ich stopni można byłoby jeszcze znacznie pomnożyć, lecz już te, które zostały wskazane, pozwalają w przybliżeniu zorientować się jak wielu znakomitymi przymiotami musiałby się odznaczać kapłan ustanowiony ojcem duchownym dekanalnym, by móc sprostać swoim zadaniom. Powstaje pytanie: czy posiadamy dostateczną ilość księży, którzy byliby w stanie podjąć się funkcji ojca duchownego dekanalnego i z obowiązków swoich wywiązać się w sposób należyty? Chodzi przecież nie o to, by tworzyć jeszcze jeden nowy urząd i jeszcze jedną instytucję, lecz o to, by skutecznie zaradzić istniejącej realnie potrzebie. Wypada nadto uwzględnić fakt, że wielkim brakiem instytucji ojca duchownego dekanalnego jest pozbawienie często przenoszonych wikariuszy stałego, systematycznego i jednolitego kierownictwa, co zostało bardzo wyraźnie podkreślone przez ks. Lewka.

Godną gruntownego przemyślenia i może także roztropnych eksperymentów wydaje się być propozycja ustanowienia w ramach życia seminaryjnego specjalnego opiekuna dla każdego kursu. By w praktyce instytucja opiekuna kursu zdała egzamin i nie stała się źródłem niezdrowej rywalizacji i przyczyną ustawicznych konfliktów, warunkiem absolutnie koniecznym jest zharmonizowanie jego działania i wpływu z działaniem i wpływem rektora i ordynariusza. Opiekunowie poszczególnych kursów mogliby później, gdy członkowie kursu ukończą seminarium, być ich ojcami duchownymi, jeśli nie na stałe, to przynajmniej w ciągu pierwszych kilku lub kilkunastu lat życia kapłańskiego. Posiadającym szczególne znaczenie, dodatnim momentem w tej koncepcji jest zachowanie ciągłości wpływu wychowawczego i pracy nad sobą w zmienionych i dość często konfliktowych sytuacjach życiowych młodego kapłana.

Innym rozwiązaniem, doskonalszym niż koncepcja ojca duchownego dekanalnego, wydaje się być ustanowienie dla każdej diecezji odpowiedniej do potrzeb liczby ojców duchownych diecezjalnych.

Pożądaną byłaby pewna specjalizacja: niektórzy z nich zatroszczą się o kapłanów młodych, inni o starszych. Owa specjalna troska podyktowana jest odmiennością potrzeb jednych i drugich, a zwłaszcza tym, że kierowanie życiem duchownym kapłana starszego, który już wiele widział i przeżył, nabył pewnych przyzwyczajeń, może „stwardniał" w swoich ocenach i wartościowaniu różnorodnych spraw, rzeczy i zjawisk — dostarcza specjalnych trudności. Nie musiałby to być zbyt ścisły podział — wyłącznie ci dla młodych, ci zaś wyłącznie dla starszych — chodzi jednak o to, by w sposób realistyczny uwzględnić występujące różnice w kierownictwie kapłanów starszych i kapłanów młodych. Nie wymaga specjalnych podkreśleń to, że każdy kapłan winien mieć zupełną swobodę w wyborze ojca duchownego dla siebie.

Jest rzeczą konieczną, by kandydat na ojca duchownego księży posiadał odpowiednie przymioty do pełnienia tak bardzo trudnej i odpowiedzialnej funkcji. Jeśli te przymioty posiada, to chyba nie ma istotnego znaczenia fakt, że początkowo nie jest on jeszcze znany ani popularny. Funkcje ojców duchownych w razie potrzeby i w miarę możliwości mogą zresztą pełnić kapłani innej diecezji lub kapłani zakonni. Istotnym jest przecież nie to, skąd ojciec duchowny pochodzi, lecz to, że obowiązki swoje wypełni skutecznie i owocnie.

Każdy ojciec duchowny musi mieć możność gruntownego studium bieżącej problematyki duszpasterskiej i zagadnień ascetycznych oraz możność spotykania się z innymi ojcami duchownymi, by zagadnienia te omówić i przedyskutować.

Duszpasterzom duszpasterzy przypada w udziale trud pokonania wielu oporów i ustawiczny wysiłek uświadamiania powierzonym sobie kapłanom obowiązku aktualizacji zawartych w przyjętym Sakramencie Kapłaństwa możliwości oraz uświadamiania im pełnego dynamizmu tego Sakramentu. Święcenia kapłańskie bowiem to nie kres powołania, lecz moment przełomowy w jego rozwoju, który całemu życiu powołanego przydaje szczególnych mocy i równocześnie zwiększa odpowiedzialność za te nowe wspaniałe dary Boże i za to, jaki robi się z nich użytek. Nigdy nie wolno kapłanowi zapomnieć o tym, że nie będzie w jego życiu takiej chwili, w której mógłby powiedzieć, iż zadania wypływające z faktu jego powołania zostały wypełnione. Powołanie jest faktem, który wciąż się dzieje, wciąż jest realizowany — aż do końca, z momentem śmierci włącznie. Pamięć o tym jest źródłem gorliwości kapłana, uświadamia mu bowiem, że całe jego życie zostało wplecione w zbawcze dzieło Chrystusa i każda chwila tego życia jest współzbawianiem ludzkości w łączności z Chrystusem lub odmową współpracy w tym dziele — wszystko zaś zawisło od jego usposobienia i postawy.

**Józef Pyrek SDS**

# ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

## HELIODOR ŚWIĘCICKI I POWSTANIE UNIWERSYTETU POZNAŃSKIEGO

Minęła niedawno 40 rocznica śmierci jednego z najwybitniejszych i najzasłużeńszych obywateli miasta Poznania, twórcy i pierwszego rektora Uniwersytetu Poznańskiego, prof. dr Heliodora Święcickiego. Urodził się w 1854 roku w Śremie, był synem lekarza. Po ukończeniu gimnazjum w Śremie, gdzie należał do tajnej organizacji samokształceniowej, w r. 1873 rozpoczął Heliodor Święcicki studia medycyny na Uniwersytecie Wrocławskim. Już jako student wyróżniał się pracowitością i wybitnymi zdolnościami, o czym świadczy najlepiej fakt, że jako słuchacz trzeciego roku studiów, ogłosił w r. 1876 w najpoważniejszym czasopiśmie niemieckim poświęconym fizjologii: „Pflügers Archiv für Physiologie" pracę naukową opartą na własnych doświadczeniach, a w roku następnym wydał drugą pracę w języku niemieckim pt. *Historyczno-krytyczne oświetlenie pielęgnowania dzieci u Greków.* Druga z tych prac była częścią jego rozprawy doktorskiej, a obie te prace młodego medyka-Polaka zostały nagrodzone przez Wydział Lekarski niemieckiego wówczas Uniwersytetu Wrocławskiego. Z tytułu drugiej pracy wynika, że młody student poza naukami przyrodniczymi interesował się również historią i znał dobrze grekę, pracę swą oparł bowiem na źródłach greckich. Jeżeli w dodatku zważymy, że dyplom doktorski otrzymał Święcicki w r. 1877, w niespełna cztery lata od rozpoczęcia studiów i że na ten okres przypada jeszcze półroczna jego służba wojskowa, to już z tego wynika, że musiał to być człowiek wybitnie zdolny i pracowity.

Po złożeniu egzaminów lekarskich osiadł młody lekarz w Poznaniu, otrzymawszy tu stanowisko asystenta w Zakładzie Położniczym imienia Elżbiety, a poza tym rozpoczął praktykę prywatną. Pragnąc wyspecjalizować się w położnictwie i chorobach kobiecych udał się niebawem za granicę i zdobywał wiedzę praktyczną w zakresie swej specjalności w klinikach kobiecych w Dreźnie, Jenie i Erlangen, gdzie został I asystentem Uniwersyteckiej Kliniki położniczo-ginekologicznej. Powróciwszy do Poznania w r. 1883 jako wybitny specjalista zdobywa rychło wielką praktykę i zakłada prywatną klinikę położniczo-ginekologiczną w której wykonywał najtrudniejsze nawet operacje. Ogłasza też w czasopis-

mach fachowych liczne prace naukowe i to nie tylko w języku polskim, lecz również w językach francuskim i niemieckim. Ogółem ogłosił Heliodor Święcicki około 50 prac naukowych z zakresu medycyny i ma rację prof. Adam Wrzosek pisząc, że gdyby w młodym wieku był zajął katedrę uniwersytecką, a więc miał odpowiednie pole do pracy naukowej, byłby niewątpliwie odegrał w nauce dużą rolę.

Jako lekarz dbał Heliodor Święcicki o wysoki poziom etyczny lekarzy polskich. Z jego inicjatywy i za jego prezesury Wydział Lekarski Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk uchwalił w r. 1901 tzw. ustawy etyczne, które odtąd otrzymywał każdy nowoprzyjęty członek Wydziału Lekarskiego, wraz z nominacją członkowską. Przykładał też wielką wagę do strony estetycznej działalności lekarskiej i zagadnieniu temu poświęcił odczyt pt. *O estetyce w medycynie*, wygłoszony na publicznym zebraniu XI Zjazdu lekarzy i przyrodników polskich w Krakowie w r. 1911. Wychodząc z założenia, że zdrowy człowiek jest żywym arcydziełem, pragnie dr Święcicki, żeby lekarz był równocześnie artystą, którego zadaniem jest czuwanie nad tym arcydziełem i zapobieganie chorobom. Zwracał też w tym odczycie uwagę na konieczność estetycznego wyglądu szpitali, „niektóre bowiem lazarety i publiczne zakłady dla chorych mają — jak mówił — często wygląd tak nieestetyczny, jakgdyby widniał na nich napis: Dla nieuleczalnie chorych. Piękno, świeżość i porządek są czynnikami estetycznymi, których działalność dobroczynna donosłego jest znaczenia. Bez takich momentów estetycznych najlepsze nieraz rady nie pomagają w sposób właściwy". Sam też jako lekarz był artystą, jak to trafnie zaznaczył na jubileuszu czterdziestolecia pracy lekarskiej Heliodora Święcickiego, dr Gantkowski: „Sam jako lekarz dawał dowody, że jest psychologiem, co potwierdzić mogą ci, co z nim konsultowali, jest dyplomatą nie tylko wobec chorego i jego otoczenia, ale i wobec kolegów, gdy chodziło nieraz np. o pogodzenie poważnionych; jest artystą nie tylko w przemówieniach publicznych, ale nawet w pracach eksperymentalnych, od jakich zaczął, będąc jeszcze na uniwersytecie".

Miarą uznania zasług dr Święcickiego w zakresie medycyny jest fakt nadania mu w r. 1900 przez Uniwersytet Jagielloński stopnia doktora *honoris causa* z zakresu medycyny. Dwukrotnie też ofiarowywano mu katedrę chorób kobiecych, raz w Krakowie w r. 1907 po śmierci prof. Jordana, drugi raz we Lwowie po śmierci prof. Marconiego, jednakże żadnej z tych katedr nie przyjął. Liczne polskie towarzystwa lekarskie w Warszawie, Krakowie, Lwowie, Wilnie, Łodzi, i Lublinie powołały go w poczet członków honorowych. Akademia Nauk Lekarskich w Warszawie wybrała go na członka czynnego; Tow. Lekarzy i Przyrodników Polskich w Petersburgu wybrało go na członka honorowego, a Spółek Ceškych Lekaru w Pradze mianował go członkiem-korespondentem. W uznaniu swej pracy otrzymał francuski krzyż oficerski

Legii Honorowej oraz order Officier de l'Instruction Publique. Nawet wrogi rząd pruski nie mógł mu odmówić uznania, nadając mu w r. 1912 tytuł profesora.

Wyrazem zainteresowań naukowych dra Święcickiego, zarazem jego patriotyzmu była też jego 40-letnia współpraca z Poznańskim Towarzystwem Przyjaciół Nauk. Już w r. 1880 został Heliodor Święcicki bibliotekarzem Wydziału Przyrodniczego tego Towarzystwa, a w r. 1888 wiceprezesem tego wydziału, którego posiedzenia ożywiał swymi odczytami. Zaraz po powrocie do Poznania w r 1883 widzimy dra Święcickiego jako jednego ze współzałożycieli organu naukowego Wydziału Lekarskiego Pozn. Tow. Przyjaciół Nauk: „Nowin Lekarskich", a po przeniesieniu się prof. Bolesława Wicherkiewicza do Krakowa staje się Święcicki w r. 1896 redaktorem pisma, a zarazem prezesem Wydziału Lekarskiego. Pod jego redakcją czasopismo to przeżywa bujny rozkwit, a trzeba zaznaczyć, że dr Święcicki wydawał pismo przez cały czas swej redakcji własnym kosztem. Własnym sumptem urządził też i ofiarował Wydziałowi Lekarskiemu Pozn. Tow. Przyjaciół Nauk salę zebrań ozdobioną witrażami przedstawiającymi portret słynnego lekarza poznańskiego Józefa Strusia oraz Chrystusa leczącego chorych. Ofiarował też Wydziałowi Lekarskiemu mikroskop i inne przyrządy do badań naukowych oraz sporo książek do jego biblioteki naukowej. Wreszcie z okazji stulecia istnienia Wileńskiego Towarzystwa Lekarskiego wydał własnym kosztem nowe wydanie obszernego dzieła wybitnego wielkopolanina Jędrzeja Śniadeckiego, prof. Uniwersytetu Wileńskiego: *Teoria jestestw organicznych*. W r. 1910 przeniósł też własnym kosztem zwłoki Karola Marcinkowskiego z dotychczasowego zupełnie zaniedbanego miejsca spoczynku do okazałego grobowca na cmentarzu świętomarcińskim, na narożniku dzisiejszej ulicy Marchlewskiego i Składowej.

W Towarzystwie Przyjaciół Nauk, które w czasach niewoli było ważną placówką samoobrony społeczeństwa w ówczesnym zaborze pruskim, wobec zalewającej kraj kultury niemieckiej, Święcicki nie tylko współpracował z wydziałami przyrodniczym i lekarskim, lecz interesował się całością życia Towarzystwa. Zostawszy w r. 1907 wiceprezesem a w r. 1915 prezesem Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk przyczynił się znacznie do rozwoju tej instytucji, w której powstało za jego prezesury kilka nowych wydziałów i zwiększyła się ogromnie liczba członków. W r. 1903 ofiarował prof. Święcicki Towarzystwu bezprocentową pożyczkę w kwocie 10.000 marek na cele budowy nowego gmachu, a wkrótce potem zrzekł się zwrotu tej pożyczki, pod warunkiem przyznania na cele Wydziału Lekarskiego sali, którą potem własnym kosztem odnowił i przyozdobił. W r. 1921, kiedy w związku z odzyskaniem niepodległości okazała się potrzeba przekształcenia Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół na kształt Akademii Umiejętności, wziął żywy udział w tych pracach. Utworzono wówczas obok wydziałów komisje naukowe,

grupujące wyłącznie pracowników mających już pewien dorobek naukowy, kwalifikujące do druku prace naukowe i organizujące badania naukowe. Od czasu tej przebudowy Towarzystwa rozpoczął się okres świetnego rozwoju instytucji, wzrosła ogromnie liczba posiedzeń naukowych i ilość wydawnictw naukowych. Jako redaktor „Nowin Lekarskich" i „Roczników" Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk czuwał też prof. Święcicki nad czystością mowy polskiej i już w r. 1890 radził na walnym zebraniu Towarzystwa dążyć w połączeniu z Akademią Umiejętności do ujednolicenia terminologii polskiej potrzebnej w różnych dziedzinach nauki.

Od dawna też marzył prof. Święcicki o utworzeniu uniwersytetu w Poznaniu, o którego powstanie społeczeństwo wielkopolskie walczyło od wielu pokoleń. Już w r. 1916, w czasie obchodu 40-lecia jego pracy naukowej, jakie mu Towarzystwo urządziło, wypowiedział znamienne słowa: „Na niebie polskim brzask. Wielkie zbawcze słońce wynurza się i wschodzi". W początku 1918 r., kiedy uwidaczniała się już bliska klęska wojenna Niemiec, jego plan założenia uniwersytetu w Poznaniu zaczął się konkretyzować, a pod koniec tego roku, w samym dniu zawieszenia broni na froncie zachodnim i kapitulacji Niemiec, tj. 11 listopada 1918 r. zwołał prof. Święcicki jako prezes Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk pierwsze posiedzenie Komisji Organizacyjnej Uniwersytetu Poznańskiego, zwanej krótko Komisją Uniwersytecką. W Komisji tej wzięli udział — poza samym inicjatorem, filozof, docent Uniwersytetu Jagiellońskiego dr Michał Sobeski, dalej autor tych słów, będący docentem Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie i ks. prob. Stanisław Kozierowski, autor wielotomowych badań nad imiennictwem topograficznym dawnej Wielkopolski. Jako sekretarz tej komisji i jedyny żyjący jej członek mogę ocenić ogromny wkład prof. Święcickiego w jej pracach. Śmiało można powiedzieć, że gdyby nie było jego gorącego ukochania idei uniwersytetu i upartego dążenia do jej realizacji, to napewno uniwersytet nie byłby powstał. Trzeba przecież pamiętać o tym, że mimo kapitulacji Niemiec i wybuchu także w Poznaniu rewolucji, zarówno władze cywilne jak wojskowe aż do wybuchu powstania w dniu 27 grudnia były w Poznaniu i w całej Wielkopolsce jeszcze w rękach niemieckich. Poza tym bez zapewnionych funduszy, bez ustalonej listy kandydatów i bez gwarancji uzyskania odpowiednich gmachów na pomieszczenie zakładów i biur uniwersytetu, próba tworzenia przez cztery osoby dobrej woli uniwersytetu polskiego w okupowanym jeszcze przez Niemców Poznaniu wyglądała na porywanie się z motyką na słońce. A jednak już na pierwszym posiedzenie Komisji Uniwersyteckiej z wiarą w powodzenie inicjatywy prof. Święcickiego postawiono sobie ambitny cel otwarcia Uniwersytetu w ciągu kwietnia 1919 r., czyli za niecałe sześć miesięcy.

I w rzeczywistości, dzięki energicznej pracy Komisji, a przede wszystkim niezmordowanej pracy jej przewodniczącego, termin ten opóźnił się zaledwie o 7 dni, bo już 7 maja 1919 r. odbyło się uroczyste otwarcie naszej Wszechnicy. Już na drugim skolei posiedzeniu Komisji Uniwersyteckiej w dniu 18 listopada można było przedstawić pierwszą listę kandydatów na profesorów i docentów Wydziału Filozoficznego, który stosunkowo najłatwiej było zorganizować. Obejmowała ona nazwiska 33 osób, z których 15, tzn. prawie połowa przybyła rzeczywiście do Poznania. Zaraz na pierwszym posiedzeniu Komisji, poruszył prof. Święcicki sprawę utworzenia Wydziału Lekarskiego, bo na obsadzenie części katedr były odpowiednie siły w Poznaniu. Natomiast trzeba było odłożyć na razie sprawę stworzenia Wydziału Prawnego, mimo uznawania ważności tego postulatu. Już na 3-cim posiedzeniu Komisji odczytał prof. Święcicki listę kandydatów na katedry medycyny teoretycznej. Na siedzibę uniwersytetu upatrzono gmach b. Akademii, specjalnie w tym celu budowany, a pierwszych funduszy na okres organizacji postanowiło dostarczyć Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Naczelna Rada Ludowa, będąca od chwili Sejmu Dzielnicowego w końcu 1918 r. oficjalną reprezentacją społeczeństwa b. dzielnicy pruskiej — myślała wprawdzie o utworzeniu pierwotnie uniwersytetu w Gdańsku, ale dzięki staraniom prof. Święcickiego już w połowie grudnia 1918 r. z zamiaru tego zrezygnowała. Do końca 1918 r. odbyła Komisja Uniwersytecka ogółem 7 posiedzeń, mniej więcej w odstępach tygodniowych. Prof. Święcicki nie bacząc na podeszły wiek (w r. 1918 rozpoczął bowiem już 65 rok życia) oddał całe swoje siły organizacji Uniwersytetu, prowadził ożywioną korespondencję z profesorami i docentami uniwersytetów polskich, wyjeżdżał do Warszawy i Krakowa. W Warszawie, dokąd pojechał wspólnie z przedstawicielem Wydziału Oświaty w Naczelnej Radzie Ludowej, ks. kanonikiem. Łukomskim, otrzymał w pierwszej połowie stycznia zapewnienie z Ministerstwa Oświaty, że rząd polski weźmie na siebie utrzymanie powstającego Uniwersytetu Poznańskiego, co usunęło główną trudność stojącą na przeszkodzie powstaniu Wszechnicy. Prof. Święcicki opracował też memoriał Komisji Uniwersyteckiej w sprawie Wszechnicy Poznańskiej, który Naczelna Rada Ludowa miała wręczyć Ministerstwu Oświaty w Warszawie. Dnia 24 stycznia 1919 r. został prof. Święcicki zaproszony przez Ministra Oświaty, prof. Jana Łukasiewicza do Krakowa na sesję Komisji Stabilizacyjnej, mającą ustalić kandydatury na profesorów Uniwersytetu Warszawskiego, a w tydzień później Komisariat Naczelnej Rady Ludowej powiadomił Ministerstwo o powołaniu do życia Wydziału Filozoficznego, jako zaczątku uniwersytetu polskiego w Poznaniu i o przyznaniu na ten cel 480.000 marek Prof. Święcicki wręczył to pismo Ministrowi Oświaty i uzyskał zapewnienie, że Ministerstwo żywo interesuje się powstającym w Poznaniu uniwersytetem i że obrady Komisji

Stabilizacyjnej zajmą się również ustaleniem nazwisk kandydatów na profesury w Uniwersytecie Poznańskim. W skład Komisji Stabilizacyjnej, która rozpoczęła obrady dnia 3 lutego 1919 roku w Krakowie, wchodziło 20 przedstawicieli Uniwersytetu Jagiellońskiego, 14 profesorów Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, 7 profesorów Uniwersytetu Warszawskiego, którzy byli równocześnie profesorami Uniwersytetu Jagiellońskiego lub Lwowskiego oraz 8 przedstawicieli nauki i znawców szkolnictwa wyższego spoza uniwersytetów, a wśród nich także prof. Święcicki, jako prezes Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, poza tym zaś minister Jan Łukasiewicz i podsekretarz Stanu w ministerstwie Oświaty prof. Bronisław Dembiński. Mimo, że Uniwersytet miał początkowo charakter dzielnicowy i podlegał wyłącznie Komisariatowi Naczelnej Rady Ludowej, Komisja Stabilizacyjna zajęła się na prośbę Ministerstwa i prof. Święcickiego równie ustaleniem kandydatów na katedry Wydziału Filozoficznego i Prawnego, tego ostatniego na razie tylko dla pierwszego roku studiów. Komisja Stabilizacyjna uwzględniła przy wyborze kandydatów w dużym stopniu wnioski wysunięte przez Komisję Uniwersytecką w Poznaniu. Ze szczupłych sił naukowych znajdujących się w Poznaniu uwzględniono kandydatury ks. dra Szczęsnego Dettloffa na katedrę historii sztuki, doc. dra Michała Sobeskiego na profesora filozofii oraz autora tych słów na katedrę archeologii. Poza tym uwzględniono kilku kandydatów pochodzących z Polski zachodniej, nie przebywających jednak w Poznaniu, mianowicie doc. Uniwersytetu Jagiellońskiego dra Adama Żółtowskiego na drugą katedrę filozofii, dra Bronisława Niklewskiego, profesora Akademii Rolniczej w Dublanach na katedrę botaniki, prof. dra Józefa Paczkowskiego z archiwum państwowego w Berlinie, oraz prof. dr Bronisława Dembińskiego rodem z Pomorza, ostatnio profesora Uniwersytetu Lwowskiego, na dwie katedry historii nowożytnej oraz dra Ryszarda Gańszyńca ze Śląska na katedrę filologii klasycznej. W ogromnej więc przewadze profesorowie Wydziału Filozoficznego pochodzili z innych dzielnic. Komisja Stabilizacyjna wytypowała też 7 kandydatów na I rok studiów Wydziału Prawnego, z których 5 istotnie objęło katedry. Natomiast nie omówiono jeszcze organizacji Wydziału Lekarskiego ze względu na brak odpowiednich kandydatów, szczególnie na katedry teoretyczne. Na posiedzeniu Komisji Uniwersyteckiej z dnia 11 lutego 1919 r. prof. Święcicki przedstawił sprawozdanie ze swej uwieńczonej sukcesem podróży do Krakowa i równocześnie prof. Niklewski przedłożył plan urządzenia w Uniwersytecie Poznańskim Wydziału Rolniczego, na co Centralne Towarzystwo Gospodarcze zadeklarowało sumę 100.000 marek. Na posiedzeniu zaś z 1 kwietnia prof. Święcicki przedstawił projekt urządzenia Wydziału Lekarskiego, z którego organizacji, mimo oporu Komisji Stabilizacyjnej, bynajmniej nie zrezygnował. Równolegle posuwały się starania o budynki dla Uniwersytetu. Już w grudniu 1918 r.

zająłem jako decernent dla spraw kultury, wybrany przez Radę Robotników i Żołnierzy, dla Uniwersytetu gmach Akademii niemieckiej, przy czym jej rektor prof. Beck przyznał mi, że ze swej przykrej funkcji wywiązałem się w sposób kulturalny. Równocześnie objąłem za zgodą Komisariatu Naczelnej Rady Ludowej dla uniwersytetu parter b. Zamku, usuwając z mieszkania służbowego niemieckiego zarządcę, aby urządzić tam dwie sale wykładowe i szereg seminariów. Osobno zająłem się też rewindykacją mebli Akademii, porozpraszanych po szpitalach wojskowych oraz podziałem biblioteki Akademii między poszczególne seminaria. W marcu zaczęli już zjeżdżać nowomianowani profesorowie Wydziału Filozoficznego i w pierwszym posiedzeniu Wydziału, które odbyło się dnia 4 kwietnia 1919 r. uczestniczyło już 14 profesorów. Na tym zebraniu dokonano wyboru dziekana, którym został prof. dr Michał Sobeski, a na posiedzeniu Komisji Uniwersyteckiej mianowano prof. Heliodora Święcickiego profesorem zwyczajnym Wydziału Lekarskiego. W tymże samym dniu Wydział Filozoficzny wybrał prof. Święcickiego pierwszym rektorem nowej Wszechnicy, uwzględniając wielkie jego zasługi około organizacji uniwersytetu. Młody Wydział Filozoficzny żywo krzątał się około obsadzenia reszty katedr i uzyskania pomieszczeń na seminaria. O ożywionej jego działalności świadczy najlepiej fakt, że w ciągu kwietnia 1919 r. odbył Wydział ogółem 18 posiedzeń. Wobec utworzenia Wydziału Filozoficznego działalność Komisji Uniwersyteckiej zeszła z konieczności na drugi plan, chociaż działała ona jeszcze do 23 czerwca 1919 r. Zaczęły się też sypać już w kwietniu pierwsze ofiary ze strony osób prywatnych i instytucji na rzecz Uniwersytetu i na stypendia dla młodzieży. M. in. kupiec p. Frankowski z Gniezna ofiarował na rzecz uniwersytetu sumę 100.000 marek, inne zaś osoby prywatne i instytucje mniejsze sumy. Tuż przed uroczystym otwarciem uniwersytetu w skład Wydziału Filozoficznego wchodziło już 21 profesorów i 4 docentów, w skład Wydziału Prawnego 4 profesorów, a równocześnie przygotowywana była organizacja trzech dalszych Wydziałów: medycznego, którego jedynym profesorem był na razie prof. Święcicki, wydziału rolniczo-leśnego i wydziału teologicznego. którego jednak nie udało się utworzyć, ze względu na sprzeciw ks. arcybiskupa Dalbora.

Nadszedł wreszcie dzień 7 maja 1919 r., w którym odbyło się uroczyste otwarcie Uniwersytetu Poznańskiego, nazywanego wówczas przez Naczelną Radę Ludową — Wszechnicą Piastowską. Stanowiło ono ukoronowanie prawie półrocznych trudów Rektora Święcickiego i współpracującej z nim Komisji Uniwersyteckiej. Z licznych przemówień na tej podniosłej uroczystości pragnę przytoczyć tu kilka zdań z pięknego przemówienia rektora Święcickiego. Wspomniawszy na początku, że akurat 400 lat temu otwarła swe podwoje w Poznaniu poprzedniczka naszego Uniwersytetu, Akademia Lubrańskiego, przypomniał w swej mowie postać słynnego ucznia tej Akademii, lekarza Józefa Strusia i zwrócił się

z następującym apelem do młodzieży: „W jednym ze swych licznych komentarzy do przekładów domaga się Struś, aby młodzież poświęcająca się jednej gałęzi wiedzy nie zasklepiała się w niej, lecz brała wzgląd na całokształt i wszechstronność nauki. Szczegółowa umiejętność to tylko cząstka całości wszechwiedzy ludzkiej. Ona dopiero czyni człowieka człowiekiem, który w całej pełni do swoich dorósł celów. Ale na tym nie koniec. Macie, młodzi przyjaciele, wykształcić się w uniwersytecie nie tylko naukowo, lecz niemniej kształcić się macie na dobrych obywateli kraju. Wyrośliście w niewoli, oddychacie teraz wolnością. Czynne ukochanie Polski niech będzie celem Waszego życia. Za hasło życia weźcie sobie te proste cztery słowa, które otwierały patriotom czteroletniego Sejmu dostęp na tajemne obrady: By dobrze było Ojczyźnie". Te wyjątki z pięknego, pełnego polotu przemówienia zacnego rektora świadczą zarówno o ideałach, jakie ożywiały mówcę, jak o jego wielkim ukochaniu młodzieży. Przestrzegając przed zasklepianiem się w swej specjalności, dawał własnym swoim życiem przykład wielostronnych zainteresowań. Był ogromnie oczytany i o rozległości jego zainteresowań świadczą m. in. liczne cytaty z poezji polskiej i obcej, artykuły jego i wykłady o Karolu Marcinkowskim, Tytusie Chałubińskim, Marii Konopnickiej, Elizie Orzeszkowej, artykuły z zakresu pedagogiki i opieki społecznej.

Powstanie Uniwersytetu w Poznaniu było ukoronowaniem dzieła życia wielkiego obywatela. Zostało zrealizowane ono jedynie dzięki gorącemu ukochaniu tej sprawy i poświęceniu jej wszystkich sił przez pierwszego jej Rektora. Stanowiło ono osiągnięcie tym większe, że dokonało się w czasie, kiedy zarówno na zachodzie jak na wschodzie Polski wrzały jeszcze walki o ustalenie granic, kiedy Państwo Polskie jeszcze nie okrzepło, nie było scalone i w toku organizowania się. Jakkolwiek utworzenie Uniwersytetu było wielkim dziełem, spełnieniem się dążeń i marzeń wielu pokoleń Wielkopolan, to jednak czekało pierwszego rektora uniwersytetu jeszcze kilka lat wytężonej pracy, nad tworzeniem dalszych wydziałów, pozyskaniem dalszych katedr oraz uzyskaniem dalszych gmachów na cele uniwersytetu. Ale wszystkie te trudności przełamywał prawdziwie młodzieńczy zapał i gorące ukochanie stworzonej przez siebie placówki. Dzięki zabiegom prof. Święcickiego i interwencji ministra oświaty prof. Tadeusza Łopuszańskiego udało się w r. 1920 pozyskać dla celów uniwersytetu gmach Urzędu Osadniczego przy ul. Fredry oraz resztę b. Zamku z wyłączeniem części reprezentacyjnej na I piętrze. Poza tym otrzymano od Ministerstwa b. dzielnicy pruskiej, które zastąpiło tymczasem Naczelną Radę Ludową, 10 milionów marek na zakup domów dla profesorów i młodzieży akademickiej oraz na urządzenie drukarni uniwersyteckiej. Za uzyskane fundusze zakupiono blok szesnastu domów na Łazarzu i blok sześciu domów na Wildze z przeznaczeniem na mieszkania dla studentów i stu-

dentek, asystentów, lektorów i docentów. Dzięki staraniom rektora Święcickiego nabyto później jeszcze kilka dalszych budynków na Górnej Wildze, przy ul. Słowackiego nr 4—6, willę na Górczynie dla katedry astronomii, dwa domy na potrzeby profesorów przy ul. Słowackiego 22 i przy ul. Głogowskiej nr 70 oraz obszar dworski Prochy w pow. kościańskim jako letnisko dla profesorów. Zasługą prof. Święcickiego było też pozyskanie dla uniwersytetu dwóch folwarków podmiejskich Sołacza i Golęcina dla Wydziału Rolniczo-Leśnego. Poza tym rozpoczęto w r. 1920 budowę gmachu chemii dla Wydziału Rolniczo-Leśnego, a w r. 1921 gmachu dla sekcji leśnej tego Wydziału na Sołaczu oraz dwóch ogromnych budynków, jednego przy ul. Grunwaldzkiej dla potrzeb chemii Wydziału Filozoficznego i dla Oddziału Farmaceutycznego (dzisiejsze Collegium Chemicum), drugiego zaś przy ul. Śniadeckich dla Zakładu anatomii opisowej i topograficznej, embriologii i histologii (obecne Collegium Anatomicum). W roku akademickim 1920/21 rozpoczęły się też wykłady na I roku Wydziału Medycznego, a w roku następnym na wszystkich latach medycyny. Było to dalsze zwycięstwo wytrwałych starań i nieustępliwej walki rektora Święcickiego. W dniu 24 czerwca 1920 r. uchwałą Senatu Uniwersyteckiego zmieniono też pretensjonalną nazwę Wszechnicy Piastowskiej, narzuconą przez Komisariat Naczelnej Rady Ludowej, z inicjatywy głównie komisarza Poszwińskiego, na Uniwersytet Poznański. Jak wiadomo, obdarza się uniwersytety zazwyczaj nazwiskami ich założycieli, jak np. Uniwersytet Jagielloński od Władysława Jagiełły, Uniwersytet Stefana Batorego w Wilnie i Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie od nazwisk obu królów. Nazwa Wszechnica Piastowska była już z tego powodu błędna, że trudno uznać Piasta za założyciela naszego uniwersytetu, tym więcej, że jeżeli Piast w ogóle istniał, to z pewnością był analfabetą. Niewłaściwość tej nazwy odczuwaliśmy już w Komisji Uniwersyteckiej przed powstaniem Uniwersytetu, a szczególnie prof. Święcicki. Była jednak jeszcze inna nazwa, chociaż nieoficjalna. Początkowo bowiem profesorowie starszych uczelni nazywali z przekąsem naszą Wszechnicę „smarkatym uniwersytetem", a to ze względu na młody wiek wielu profesorów, którzy przeważnie awansowali z docentów. Ale ci młodzi uczeni w ogromnej większości nie zawiedli. Rychło już zaczęły ich wyławiać z Poznania starsze uniwersytety i wielu z nich stało się prawdziwą chlubą nauki polskiej.

Pragnę tu wspomnieć jeszcze o dwóch dziełach powstałych z inicjatywy rektora Święcickiego. Mianowicie w r. 1921 powstała w Poznaniu Drukarnia Uniwersytecka, stworzona w celu ułatwienia druku profesorom naszego uniwersytetu, istniejąca do dziś, a w r. 1920 powstało osobno wydawnictwo uniwersyteckie pt. „Prace Naukowe Uniwersytetu Poznańskiego", na wzór którego obecnie w wielu szkołach wyższych

ukazują się podobne serie wydawnicze pod nazwą „Zeszyty Uniwersyteckie”.

Rektor Święcicki potrafił też obudzić wielką ofiarność społeczeństwa na rzecz uniwersytetu. I tak August Cieszkowski z Wierzenicy ofiarował uniwersytetowi folwark Żabikowo z około stu hektarami ziemi, Bogdan Hutten Czapski ze Smogulca stworzył fundację w kwocie 100.000 złotych, z której odsetki były przeznaczone jako nagrody za najlepsze prace naukowe, napisane przez studentów i studentki uniwersytetu. Bank Związku Spółek Zarobkowych podarował uniwersytetowi rozległe grunty obszaru ponad 450.000 m kw. przy ulicy Bukowskiej, Polski Bank Handlowy dom przy ulicy Dąbrowskiego nr 5 dla młodzieży akademickiej, dwie osoby prywatne dalsze domy przy ul. św. Marcina 40 i Słowackiego 20, wreszcie Księgarnia św. Wojciecha oddała bezpłatnie na 5 lat 16 pokoi na V piętrze swego gmachu na mieszkania dla studentów. Tu warto też wspomnieć o utworzonym już krótko po powstaniu Uniwersytetu, Kuratorium opieki nad młodzieżą, na którego czele stał od r. 1921 rektor Święcicki i które zasilał hojnie najczęściej bezimiennymi ofiarami. Przykład jego znajdował licznych naśladowców. I tak Senat dnia 5 lipca 1919 r. uchwalił cały, dość znaczny dochód z immatrykulacji przeznaczyć w połowie na obiady dla niezamożnej młodzieży, a w połowie na Bibliotekę Uniwersytecką. Podobnie postąpił Senat dnia 1 listopada 1919 r. W czasie wojny 1920 r. ofiarował Senat wojsku pociąg sanitarny.

Jak dalece rozwinął się uniwersytet za pięciolecia rektoratu Święcickiego, wynika z cyfr odnoszących się do ilości katedr i profesorów, w r. 1923. Na Wydziale Filozoficznym razem z oddziałem farmaceutycznym były wówczas 52 katedry, na Wydziale Prawno-Ekonomicznym 20 katedr, na Wydziale Lekarskim 27 katedr, na Wydziale Rolniczo-Leśnym 24, razem więc 123 katedry. Grono nauczycielskie składało się z 89 profesorów, 19 zastępców profesorów, i 47 docentów. Poza tym pracowało w uniwersytecie 13 adiunktów, 118 asystentów i 239 funkcjonariuszy niższych. Otwierając po raz ostatni, w dniu 8 października 1922 r., nowy rok akademicki — taki zostawił Rektor Święcicki umiłowanej przez siebie młodzieży akademickiej testament duchowy: „Przypatruję się Wam od lat kilku z bliska. I raduje się dusza moja, bo widzę, jak wznosicie głowy do słońca, jak kontynuujecie tradycje Filomatów. W czasach dzisiejszych, w których utylitaryzm, prywata, sobkostwo coraz szersze zataczają kręgi — wyższe uczelnie, odbijające tętno życia zawsze najbujniej i kształtujące mózg narodu, dokładają niemało starań, aby ich młodzież świadoma swego celu, idąca na podbój dzierżaw ducha, oddawała się z wytrwałością i karnością pracy i nauce. Od Was zależy przyszłość narodu. Wasz stosunek do całokształtu życia ma być uczciwy i szczery. Wyłaniajcie z siebie dobro przenajdroższe: charaktery, dotykajcie się życia społecznego czystymi rękoma, miejcie po-

czucie odpowiedzialności w sprawach społecznych, miejcie hart ducha, ofiarność i odwagę wcielania idei w żywy czyn. Nie bądźcie karłami! Pamiętajcie, że chodzi tu o odrodzenie nasze, a więc o rzecz i chwilę wielką. Wielkie chwile wielkich wymagają ludzi".

Niestety nie danym było rektorowi otworzyć następny rok akademicki 1923—24, w dniu bowiem 12 października 1923 r. w 70 roku życia dokonał swego szlachetnego i pracowitego żywota. Zostawił jednak zorganizowaną przez siebie placówkę naukową w pełni rozwiniętą, zdolną do dalszego samodzielnego życia. Intensywna praca, związana z organizacją uniwersytetu niewątpliwie przyśpieszyła jego zgon. Już od kilku lat bowiem cierpiał na serce i każdą środę spędzał w łóżku, przy czym odwiedzającym go w tym dniu tygodnia mówiło się że wyjechał na prowincję do chorej. Rozpocząwszy w r. 1919 pracę nad utworzeniem i dalszą organizację uniwersytetu nie mógł przestrzegać nadal tej zasady i w nieustannej pracy spalał się po prostu w ofiarnym trudzie. Jeszcze na łożu śmierci pamiętał o ukochanej młodzieży, zakładając fundację „Nauka i Praca", której podstawą był zakupiony przez niego wielki majątek ziemski Laski, w pow. kępińskim, obszaru ok. 2,500 hektarów. Dochody z tego majątku miały iść na pomoc dla młodzieży studiującej i dla pracowników naukowych. Niestety fundacja ta po drugiej Wojnie Światowej nie spełnia już celu, jaki jej zakreślił szlachetny ofiarodawca. Wreszcie wspomnieć należy o jednej jeszcze stronie działalności rektora Święcickiego, mającej na celu ożywienie życia intelektualnego w Poznaniu. Mianowicie już w r. 1898 zorganizował w mieszkaniu swoim w Pałacu Działyńskich tzw. wieczory czwartkowe, które gromadziły miejscową inteligencję i na których poruszano rozmaite zagadnienia naukowe i społeczne. Czwartki te trwały aż do śmierci jego małżonki i wznowione zostały po I wojnie światowej, przyczyniając się m. in. w znacznej mierze do zżycia się ze sobą profesorów pochodzących z różnych dzielnic.

Charakterystyka prof. Święcickiego nie byłaby pełna, gdyby się pominęło jego działalność charytatywną. Odczuwał on żywo wszystkie niedole bliźnich i gdzie tylko mógł spieszył z czynną pomocą. Nie tylko pełnił przez szereg lat funkcję prezesa męskiego Stowarzyszenia św. Wincentego à Paulo, ale osobiście odwiedzał biednych w rannych godzinach przed rozpoczęciem swej pracy zawodowej, wspierając ich finansowo i wypytując o ich troski i potrzeby. Trudno zliczyć, ilu osobom pomógł, bo wszystko to działo się bez rozgłosu. Był też prawdziwym przyjacielem młodzieży uczącej się i studiującej, będąc czynnym członkiem Komitetu Towarzystwa Pomocy Naukowej na miasto Poznań, a przez szereg lat nawet prezesem dyrekcji tego stowarzyszenia, które tysiącom młodzieży niezamożnej umożliwiło ukończenie studiów.

Kończąc tę krótką charakterystykę wielkiego obywatela pragnę pow-

tórzyć słowa prof. Gantkowskiego, wypowiedziane na uroczystości inauguracji roku akademickiego 1923—24, w 9 dni po jego śmierci:

„Naprawdę powiedzieć o tym wielkim obywatelu śmiało można, że jasnym swoim życiem pokazał, jak żyć i pracować dla Ojczyzny należy, bo wszystką wiedzę, cały bogaty i światły umysł, najgorętsze serce, niezłomną wolę, wszystką energię, wszystkie trudy i owoce swego żywota oddał ojczyźnie. Niezwykłej dobroci serca, budującej pracowitości i obowiązkowości, kryształowej prawości, przysłowiowego wręcz poświęcenia, ujmującej prostoty i skromności, śp. Heliodor Święcicki był jedną z najpiękniejszych postaci w życiu naszych dzielnic." Do tej głęboko prawdziwej oceny naprawdę nic już dodać nie podobna.

Wreszcie, jak wspomniałem już w artykule swym o początkach Uniwersytetu Poznańskiego w „Poznańskich Wspominkach", należy wyrazić żal, że Uniwersytet Poznański, który rektorowi Święcickiemu zawdzięcza swe powstanie i dalszą organizację, zapomniał zarówno o trzydziestej jak czterdziestej rocznicy jego śmierci w latach 1953 i 1963, a także o setnej rocznicy jego urodzin w r. 1954 i że do dziś dnia nie przywrócono przynajmniej spiżowej tablicy pamiątkowej ku jego czci, dłuta Marcina Rożka, zdobiącej przed drugą wojną światową klatkę schodową Collegium Minus i usuniętą w czasie tej wojny przez okupantów. Szkoda też, że zmieniając po wojnie nazwę Uniwersytetu nie nazwano go imieniem jego twórcy prof. Heliodora Święcickiego, co byłoby o wiele słuszniejsze niż nazwanie go Uniwersytetem Adama Mickiewicza, którego osoba naprawdę nie miała z nim nic wspólnego.

*Józef Kostrzewski*

# SIENKIEWICZ

Ze wszystkich utworów Sienkiewicza najbardziej do siebie niepodobne są *Quo Vadis* i Trylogia. W *Quo Vadis* oddalenie od opisywanego świata jest największe, w Trylogii najmniejsze. Ani postacie bohaterów Trylogii, tak różne w tym od Petroniusza, ani jej fabuła nie należą do epoki autora. Fabuła, w której bohater po przebyciu niezliczonych przygód i niebezpieczeństw odzyskuje uprowadzoną przez wroga damę swego serca, sięga jeszcze tych romansów, z których składała się biblioteka don Kichota. Wierność ojczyźnie, poświęcenie się dla przyjaciół, szacunek dla przeciwnika takiego jak Bohun i pogarda dla swojego, gdy walczy z nim sposobami Rzędziana, to prawdy, bez których człowiek nie byłby człowiekiem, ale oprawa, w której one występują, należy do szlacheckiego baroku i tak jak cały barok osadzona jest mocno w epokach znaczenie wcześniejszych. Oprawa ta pod wielu względami

jest niezmiernie prymitywna, ale właśnie prymitywizm tego świata, jego pobłażliwość dla tysiąca drobnych i niedrobnych grzechów sprawia, że nie można żadnym sofizmatem się wykpić od uznania tych norm, które i w nim są nieprzekraczalne i po złamaniu których nie jest się już człowiekiem, jego bohaterowie powiedzieliby szlachcicem.

A za czasów Sienkiewicza sofizmaty są groźne, gdyż działają nie własną siłą wewnętrzną ale jako usprawiedliwienie dla tych, którzy godzą się z ciążącą nad narodem przemocą, i jako narzędzie przemocy. Po klęsce Powstania Styczniowego liczba ludzi lepszych zmniejszyła się zastraszająco, a gdy ci, którzy pozostali, musieli się hamować w swojej aktywności, wydawało się, że pozostało ich jeszcze mniej. Tymczasem najgorsi przez niekrępowaną niczym ruchliwość i hałaśliwość wydawali się niezliczeni. Tak jest po każdej wielkiej klęsce, po roku 1863 było tysiąckroć gorzej niż po 1794 czy 1831, gdyż klęska Powstania Styczniowego wypadła równocześnie z wstrząsem ideowym, jakim było załamanie się ideałów romantycznych. Skończyło się mierzenie sił na zamiary, zamiast zamiaru według sił, a mówiąc prawdziwiej skończyła się wiara, że nie czas panuje nad człowiekiem, a człowiek nad czasem i naiwne przekonanie romantyków, że zamiary swoje mogą wprowadzać w czyn kiedy zechcą. Skończyć się też musiała irracjonalna wiara w „lud" — lud wiejski, bo to znaczyło to słowo. Kończyły się stare mity, a następowały po nich nowe. Wstrząs był równoczesny z klęską, a nie wywołany przez nią, jak sądzili ci, którzy zapatrzeni jedynie w sprawy polskie nie obserwowali analogicznych zjawisk w innych narodach Europy. Takiej równoczesności nie mógłby bez utraty równowagi psychicznej znieść żaden naród. Uczucie beznadziejności stało się podłożem, na którym rozpleniła się podłość i chęć całkowitego zapomnienia o własnym narodzie, niekiedy i o własnym języku. Trzeba czytać, jak zżymali się wspominając te czasy Orzeszkowa i Dmowski. Ten ostatni, urodzony w roku klęski powstania, bękarcim pokoleniem nazywał to pokolenie młodzieży, na które sam jeszcze patrzał. Ale właśnie te roczniki, do których on należał, były już na przełomie. Tymczasem wtedy, gdy Sienkiewicz pisał Trylogię, słowa o pokrzepieniu serc oznaczały stawienie oporu jednemu z najstraszniejszych uczuć jakich doznawać może człowiek — uczuciu niższości wobec zła, które mówi o sobie, że jest rozsądkiem.

Świat Trylogii, barwny i buńczuczny, opisywał Sienkiewicz starając się jak najmniej weń wprowadzić z tego świata, w którym żył sam. Na razie wprowadził jedno — sposób patrzenia na historię, odmienny zupełnie od patrzenia tak romantyzmu jak pozytywizmu. Romantyk dawał prawdę o historii, która była dlań zwycięstwem lub klęską, jak wizję artystyczną, pozytywista jak koncepcję naukową. Sienkiewicz epokę, którą opisuje, umiałby, intelektualnie przynajmniej, odczytać i jako zwycięstwo i jako klęskę, tylko że przed tym ostatnim wstrzy-

mywał go i rodzaj talentu i pewien wewnętrzny imperatyw, czy było nim poczucie obowiązku wobec narodu czy rycerski sposób myślenia. Ale o możliwości tej drugiej interpretacji historii Sienkiewicz nie zapominał nigdy. Pierwsza część Trylogii — *Ogniem i mieczem* kończy się wielkim zwycięstwem, jednym z największych, jakie odniosła Rzeczpospolita — Beresteczkiem, ale nastrój ostatnich zdań tej powieści, to nastrój ruiny i beznadziejności, w której nie ma nawet siły na radość ze zwycięstwa. „Opustoszała Rzeczpospolita, opustoszała Ukraina. Wilcy wyli na zgliszczach dawnych miast i kwitnące niegdyś kraje były jakby wielki grobowiec. Nienawiść wrosła w serca i zatruła krew pobratymczą." *Pan Wołodyjowski* a z nim cała Trylogia kończy się wielką klęską — utratą Kamieńca, ale pojawienie się Sobieskiego, w którym widzą obecni i widzimy my przyszłego zwycięzcę, „Salvatora", wnosi nastrój, w którym nie ma nic z uczucia klęski. Akcenty są rozłożone tak na obie strony równo, że o ostatecznym wrażeniu czytelnika decyduje jedynie panująca nad jego wyobraźnią wola pisarza.

Przypomina się, choć będzie to się wydawać paradoksem, Nietzsche, który wychował się na pesymizmie Schopenhauera i jego wizji świata nigdy naprawdę nie zaprzeczył, ale któremu się przeciwstawił przez wiarę, że tylko ten jest człowiekiem lepszym, poprzednikiem przyszłego „nadczłowieka", kto ten świat zaakceptuje. A akceptacji wymaga Nietzsche tak całkowitej, aby nawet wieczny powrót wszystkiego nie odstraszył, co więcej, żąda on woli tego powtarzającego się po nieskończoność razy powrotu. Równocześnie William James, choć wzdryga się na myśl o rzeczach, które na świecie się dzieją, pisze, że człowiek zdrowy musi ten świat przyjąć jako dobry i chcieć na nim żyć, i przypomina grecki epigramat o rozbitku, który wzywa żeglarzy, aby nad jego grobem śmiało żeglowali. Ci trzej rówieśnicy, wszyscy urodzeni w latach 1840-tych, z których dwaj za przedmiot zainteresowań wzięli cały wszechświat a trzeci dzieje własnego kraju, byli jednego ducha. Wszyscy trzej patrzyli na świat szeroko otwartymi oczyma, a spokojne i pogodne spojrzenie wynikało u nich z aktu woli. Akt ten najbardziej poetycki w wyrazie był u Nietzschego, tego spośród nich, który był najbardziej samotny a przez to największy. Sienkiewicz tak samotny nie był nigdy, dlatego i charaktery bohaterów malują się u niego jedynie w życiu społecznym, ta właśnie różnica sprawia, że pokrewieństwo między nimi z trudnością może się pomieścić w wyobraźni.

Aby na taki akt woli się zdobyć, trzeba być człowiekiem walki, stąd duch bojowy tej filozofii i tej literatury. I Sienkiewicz jest piewcą walki, a gdy wewnętrzne życie człowieka jest mu obce, musi być piewcą wojny. Tylko że wojna z wrogiem zewnętrznym jest czymś naturalnym, co nie stawia człowieka w sprzeczności z samym sobą, i jeśli się ją uczyni przedmiotem epopei, to jej epickość okaże się pozbawiona wszelkiego dramatyzmu. Już Homer osią akcji w *Iliadzie* uczynił nie

tyle walkę Greków z Trojanami, ile spór Achillesa z Agamemnonem i przestępcze odmówienie przez Achillesa udziału w walce, a w *Odyssei* nie boje staczane przez Odyssa z mieszkańcami dalekich wybrzeży, lecz bój ze współobywatelami. Cyd również, gdyby bił się jedynie z Maurami, nie stałby się bohaterem tylu romancy a później tylu dramatów.

W ubogiej w wojny domowe historii polskiej Sienkiewicz miał do wyboru dwa momenty dziejowe, oba zresztą zauważone jako kopalnie tematów już przez Słowackiego — panowanie Jana Kazimierza i czasy Konfederacji Barskiej i rzezi humańskiej. Ten ostatni temat odpadał przez swoją beznadziejność, dramat o rzezi na Ukrainie mógł akcentem nadziei zakończyć jedynie Słowacki, gdyż tylko on mógł kazać duchom wstrzymać zamierzającego rzucić przekleństwo na Lachów Wernyhorę. On też kazał im wypowiedzieć przez usta Wernyhory słowa pojednania, które byłyby w takiej chwili potwornym kłamstwem, gdyby ich autorem miał być człowiek żywy będący uczestnikiem koszmarnej tragedii. Takim samym kłamstwem byłyby wszelkie słowa otuchy wypowiadane przez kogokolwiek poza Wernyhorą i Księdzem Markiem.

Pozostawały więc Sienkiewiczowi czasy Jana Kazimierza. Stworzy on obraz barwny, pełen scen tak urzekających, jakich trudno poza nim znaleźć w nowożytnej powieści. Takie jest, przypominające dawną legendę przez nastrój wróżby wyciągniętej z podobieństwa imion, spotkanie Kmicica z nieznajomą Oleńką, która podobieństwem losu przywodzi mu na myśl jego Oleńkę. Obraz pełen szlachetności w przedstawieniu wrogów, którzy zawsze u Sienkiewicza są godnymi wrogami, aby zwycięstwo nad nimi było chlubą. Dramatyczności jednak obrazowi temu nie dał, a raczej dał jej tyle tylko, ile jej musi mieć epopea, aby nie była podobną do *Wojny chocimskiej*. Kmicic jest tragiczny przez nieporozumienie, Kisiel przez należenie do obu walczących narodów, Janusz Radziwiłł to uosobiona *hybris* — grecki tyran, który wzywa Persów przeciwko własnemu narodowi, ale nie wódz protestantów i nie przedstawiciel określonej orientacji politycznej.

Błędy tego rodzaju tkwią bardzo głęboko w światopoglądzie Sienkiewicza. Jest on przekonany, że w ciągu wieków zmieniane są jedynie dekoracje, a sztuka odgrywana pozostaje ta sama. Nie zauważa zaś, że nieraz zmieniają się słowa pieśni, a tylko melodia pozostaje zawsze ta sama.

Tymczasem wojna z nieprzyjacielem zewnętrznym idei swojej, nie zmieniła się w ciągu wieków. Jedynie to, co tkwi w naturze, jest tak niezmienne, rzeczy wyłącznie ludzkie zmieniają się nieustannie. Wojny domowe wieku XVII są czymś zasadniczo innym niż wojny domowe starożytności. Inny też jest rodzaj człowieka, który przez gwałt zdobywa władzę, i inne są siły, na których on się opiera. Jeden z siedmiu mędrców Bias mówił: „kto może być zły a nim nie jest, jest dobrym

i silnym, kto chce być dobrym a nim nie jest, jest złym i słabym". Kto może być złym a nim nie jest: nikt chyba silniej nie zaakceptował niewolnictwa, niż ten, kto proponował taki eksperyment. Tylko, że jest w tych słowach i afirmacja wolności a nie niewolnictwo dwustopniowe na sposób tych krajów Wschodu, gdzie panowie sami są niewolnikami władcy. Ale gdzie afirmacja wolności oparta jest na tak wątłej podstawie, tam nie można odmówić logiki tyranowi, który uznaje wolność jedynie dla samego siebie. Tak więc i ten ostatni eksperyment chociaż był potępiony przez obyczaj i ściągał na tego, kto się nań ważył, powszechną nienawiść, należał do logiki pojęć greckich. W XVII w. wojny domowe są to wojny religijne i na religie powołują się wielcy uzurpatorzy. Jedyna cecha, która czyni ich podobnymi do greckich tyranów, to niemożność dania trwałych podstaw władzy. Tyran, będąc odrzuconym przez prawo i obyczaj, nie mógł się na nich opierać. Władza jego wynikała ze słabości tych pojęć, które panowały nad umysłami ludzi w państwie-mieście, toteż nie mogła być przez nie uprawniona. Najdonioślejszą, gdyby udało się ją wprowadzić w życie, ideę polityczną starożytności stworzył Platon, gdy doradzał sycylijskim Dionizjuszom, aby władzę tyrańską przeobrazili w królewską, to jest opartą na prawie i chronioną przez prawo. Tego jednak nie zdołali uczynić nie tylko oni ani nikt z tyranów greckich, ale nawet cezarowie rzymscy. Tyrana czy Cezara gubiła jego własna wszechmoc, której ograniczyć nie mógł, a która łatwo stawała się wszechmocą tych, którzy zwrócili się przeciw niemu, jeżeli dopisało im szczęście. Taki Cromwell, niepodobny poza tym w niczym do tyranów greckich, podobny do nich był w tym jednym. Chmielnicki jako przedstawiciel epoki jest mniej typowy niż Cromwell, gdyż w znacznie mniejszym stopniu daje się wytłumaczyć ideologią religijną. Za to niemożność utrwalenia władzy jest w wypadku Chmielnickiego nieskończenie tragiczniejsza, gdyż jest tragedią nie jednego stronnictwa, ale całego narodu, który po jego śmierci pogrąża się w chaosie. Inną jeszcze jest tragedia Lubomirskiego, który sprzymierza się z najbardziej anarchicznymi żywiołami — nie wiemy, czy bardziej po to, aby przeszkodzić w zreorganizowaniu władzy, czy po to, aby samemu władzę zbudować. I przegrywa w walce: i ze stronnictwem ładu i z najbardziej anarchicznymi spośród własnych stronników. Te tragedie bardziej byłyby do pomyślenia w świecie antycznym niż tragedie Cromwella czy zapewne i Janusza Radziwiłła. Ale u Sienkiewicza nie ma ani jednych ani drugich, obcy mu jest i dramat religijno-polityczny i dramat władzy[1]. W pierwszym jest on typowo polski — historia Polski zepchnęła te zagadnienia na swój margines,

[1] Dlatego nie ma u niego nigdzie wojenno-religijnego przywódcy i jego Mahdi jest kukiełką; i dlatego byłby on niezdolny do napisania powieści, której bohaterem byłby nie Skrzetuski i nie Bohun, a książę Jeremi lub Chmielnicki.

a była w tym i wielkość i brak wielkości. W drugim jest typowym szlachcicem polskim z pewnej, chyba nie trudnej do określenia epoki. W każdym razie jest tu Polakiem pewnej epoki i pewnego typu jedynie. Gdyby inny typ Polaka nigdy nie istniał, naród polski nie powstałby, a plemienia Polan też już by dziś nie było. Ale i tu można powiedzieć o Sienkiewiczu jedno, co go odcina od reszty literatury szlacheckiej — nie jest on pisarzem sielankowym, tak jak sielankową jest cała ta literatura od Reja do *Pana Tadeusza* i horyzont jego nie zamyka się na zaścianku i na życiu rodzinnym. My Słowianie lubimy sielanki. On też jeden kontynuuje literaturę szlachecką wtedy, gdy epoka sielanki się skończyła, gdy sielanek nikt już pisać nie umiał ani w Polsce, ani w całej Europie.

*Zenon Szpotański*

# II TYDZIEŃ EKLEZJOLOGICZNY W LUBLINIE

Tygodnie eklezjologiczne organizowane przez Koło Naukowe Teologów KUL zaczynają tworzyć swoją tradycję. Rok temu spotkanie poświęcono omówienie *Konstytucji dogmatycznej o Kościele.* Obrady w dniach od 21 do 28 października 1966 r. skierowane były ku przemyśleniu podstawowych tematów *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym.* Składową część Tygodnia stanowiło trzydniowe II Ogólnopolskie Seminarium Dyskusyjne studentów i sympatyków teologii, które koncentrowało swą uwagę na trzech grupach zagadnień — humanizacji świata, ateizmu i apostolstwa. Każda z nich stanowiła przedmiot odrębnego seminarium.

Referaty zasadnicze ukazywały problematykę współczesnego świata widzianą oczyma Konstytucji duszpasterskiej. I tak pierwszego dnia Tygodnia prof. Czesław Strzeszewski omówił problem „Życie ekonomiczno-społeczne wspólnoty ludzkiej" wskazując na Konstytucję duszpasterską jako na deklarację pełnej i dogłębnej solidarności Kościoła z charakteryzującym współczesną ludzkość dynamizmem życia społeczno-gospodarczego.

Następnego dnia ks. arcybiskup Karol Wojtyła przedstawił „Obraz wspólnoty ludzkiej w oczach Soboru". Jawi się ona w kategoriach teologicznych, socjologicznych i etycznych. Te trzy punkty widzenia wzajemnie się uzupełniają i choć dadzą się w Konstytucji duszpasterskiej wyodrębnić, to jednak w tekście soborowym stanowią jednorodne i spójne ujęcie. Tezy socjologiczne są swoistą argumentacją potwierdzającą kierunek prac Soboru. Ukazują one sytuację współczesną, charakterystyczne dla niej szybkie, głębokie zmiany o zasięgu uniwersalnym. Uwydatniają napięcia i sprzeczności jakie znamionują ludzkość

w różnych częściach świata. Opis socjologiczny stanowi podstawę dla rozumowania prowadzącego ku źródłom Objawienia, gdzie znajdujemy teologiczną prawdę o człowieku, prawdę o Chrystusie i prawdę o Kościele. Taka „redukcja teologiczna" wskazuje na to, że w planie zbawczym zawiera się powołanie człowieka, że męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa podejmują najgłębsze pytania człowieka i dają na nie odpowiedź. Konstytucja duszpasterska ukazuje potrzeby współczesne, by wyjść im naprzeciw z wyraźnie zarysowaną koncepcją normatywną. Element normatywny nie ma jednak oznaczać w ujęciu dokumentu sztywności i aprioryzmu; charakteryzuje się realizmem i specyficznym podejściem empirycznym. Ukazuje jak przykazanie miłości (element normatywny) musi być kontrolowane i zestawiane z rzeczywistością osoby i wspólnoty i stale do niej sprowadzane. Arcybiskup Wojtyła zwrócił także uwagę na to, że nie ma w *Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym* przesadnych rozgraniczeń między tym co naturalne a tym co nadprzyrodzone, zwłaszcza na odcinku moralności. Przykazanie miłości jest potraktowane tak wszechstronnie, że cały porządek sprawiedliwości, zwłaszcza sprawiedliwości społecznej, mieści się w nim a zarazem jest przez nie dopełniany. Miłość przestaje być szczytem, staje się więzią wszystkiego co stanowi o wspólnocie.

Referat red. Anny Morawskiej wprowadził uczestników Tygodnia w zagadnienie „zaangażowania człowieka w świecie". Red. Morawska wskazała na współzależność problematyki teologicznej sięgającej istoty Kościoła i rozważań dotyczących świata. Koncentrując uwagę na zagadnieniach nierówności społecznej, głodu i wojny Morawska przedstawiła tragiczną sytuację krajów trzeciego świata, sytuację, za którą „stary świat", świat w większości chrześcijański, jest odpowiedzialny. Istotną poprawę sytuacji mogłoby przynieść formowanie się wspólnot międzynarodowych. Stąd konieczna jest pomoc ze strony chrześcijaństwa dla wszelkich inicjatyw ONZ mających na celu stworzenie takich organizmów tym bardziej, że ONZ czyni zabiegi w Watykanie i w Światowej Radzie Kościołów o inspirację światopoglądową chrześcijańską dla jej poczynań, o pomoc w przełamywaniu konserwatyzmu i ciasnego nacjonalizmu poszczególnych społeczeństw. Ważnym problemem poruszonym w referacie było też „zapotrzebowanie społeczne" na wspólną etykę dla tzw. starych społeczeństw (Europy i Ameryki), dziś już pluralistycznych. Konieczna jest bowiem, zdaniem Morawskiej, więź poprzez zespół wartości wspólnych, które byłyby podstawą działalności i niełatwo byłyby kwestionowane zwłaszcza w sytuacjach trudnych, takich jak np. sprawa Wietnamu. Spośród wielu problemów poruszonych w referacie wspomnieć trzeba jeszcze przynajmniej o jednym — o potrzebie szukania płaszczyzny spotkania chrześcijaństwa z ludźmi, którzy odeszli od Kościoła. Są to bowiem w większości ludzie wierzący, choć nieortodoksyjni. Idąc śladami myśli J. C. Murraya SJ Morawska

wskazała na konieczność znalezienia pewnej „płaszczyzny minimum" prawa naturalnego w ujęciu katolickim, aby nie dopuścić do zerwania się kontaktu między tymi ludźmi a społecznością Kościoła.

Ksiądz Rektor Wincenty Granat omówił w swoim referacie temat „godności osoby ludzkiej". Szczególną uwagę zwrócił na takie elementy godności jak rozumność (fakt, że człowiek jest istotą szukającą prawdy o sobie i o świecie), wolność, aktywność, autonomię społeczną, gospodarczą i religijną oraz na to, że człowiek jest istotą społeczną i twórcą kultury. Ks. Rektor wskazał na chrześcijańskie podstawy godności człowieka. Są nimi: fakt stworzenia człowieka jako obrazu i podobieństwa Bożego; uczestniczenie w dziele Boga Stwórcy poprzez podejmowanie trudu postępu świata, synostwo Boże, (włączenie człowieka w naturę Bożą tak ścisłe, że wszystko co dąży ku Bogu, dąży jednocześnie ku człowiekowi, a to co dąży ku człowiekowi, dąży ku Bogu) oraz uczestniczenie w Mistycznym Ciele Chrystusa. Szacunek dla każdego człowieka, miłość nieprzyjaciół oraz tak mało u nas praktykowany szacunek dla pracy, ukazane zostały jako praktyczne konsekwencje przedstawionej koncepcji osoby ludzkiej.

Ks. prof. Władysław Poplatek wykład swój poświęcił analizie tekstów Konstytucji pastoralnej dotyczących „godności małżeństwa i rodziny". Szczególnie akcentował wypowiedzi Soboru dotyczące świętości małżeństwa i problemu wspólnoty rodzinnej.

Jeden z kluczowych problemów współczesnego świata, problem pokoju, znalazł wyraz w interesującym i bardzo żywym referacie doc. Jerzego Ozdowskiego. Temat „Troska o pokój początkiem wspólnoty narodów" przedstawiony został na szerokim tle sytuacji współczesnej w świetle analizy Konstytucji pastoralnej, encyklik Jana XXIII i Pawła VI, jak również prawa międzynarodowego. Doc. Ozdowski zwrócił uwagę na znaczenie działalności na polu zabezpieczenia pokoju. Podkreślił, że dążenie do pozytywnego zakazu wszelkich wojen musi być poprzedzone przez utworzenie organizacji międzynarodowej dysponującej odpowiednio skutecznymi środkami, by móc zagwarantować bezpieczeństwo każdemu narodowi. Równowaga sił nie jest bowiem trwałym ani rzeczywistym pokojem. Pokój nie jest arytmetycznym rachunkiem sił, ale jest aktem moralnym. Jest wynikiem całokształtu układu stosunków. Dlatego właśnie Kościół domaga się utworzenia władzy międzynarodowej, która byłaby zdolna zabezpieczyć, zapewnić równowagę rozwoju poszczególnych krajów, poszanowanie godności osoby ludzkiej, złączenie zasady dobra wspólnego i zasady pomocniczości, która by zdołała doprowadzić do uruchomienia wewnętrznych zasobów poszczególnych krajów, a zarazem do skutecznej pomocy zagranicznej. Kościół postuluje konieczność władzy, która by harmonizowała rozwój i autonomię poszczególnych kultur z cywilizacją ogólnoludzką. Dopiero

takie kompleksowe współdziałanie oparte na zasadach Ewangelii zapewnić może prawdziwy pokój społeczny i polityczny.

„Nauka Soboru o właściwym rozwoju kultury" była tematem referatu prof. S. Swieżawskiego, Zwrócił on uwagę na szeroki zakres pojęcia „kultura" w rozumieniu Konstytucji obejmującej nią wszystkie wartości ludzkie, osobiste i społeczne, wszystko to, co człowiek dodaje do zastanego stanu rzeczy, do natury. Prof. Swieżawski ukazał kilka istotnych aspektów stanowiska Soboru w omawianej kwestii. Podkreślił postulat powszechności kultury, umożliwienia dostępu do niej każdemu człowiekowi, a zarazem wskazał na konieczność formowania elit kulturowych, pełnych autentyzmu i ducha służby. Dużo uwagi w swym wystąpieniu poświęcił scharakteryzowaniu stanowiska Konstytucji pastoralnej odnośnie postawy chrześcijan wobec różnych kultur we współczesnej pluralistycznej rzeczywistości. Kościół z natury swojej nie jest związany z jakąś określoną formą kultury ani systemem społeczno-politycznym. Jest on uniwersalistyczny, zdolny włączać się we wszystkie poczynania kulturowe nie po to, aby rządzić, ale by wnosząc inspirację chrześcijańską czynić świat bardziej ludzkim. Chrześcijaństwo nie tworzy jednego jeszcze rodzaju kultury, ale proponuje swoje wartości istniejącym i rozwijającym się systemom kulturowym, proponuje owocny kontakt i twórczy, lojalny dialog.

Ostatnim tematem Tygodnia było omówienie „zadań Kościoła w świecie współczesnym" dokonane przez ks. bpa Ignacego Tokarczuka. Była to w pewnym sensie synteza obrad Tygodnia, w której scharakteryzowane zostały zasadnicze potrzeby czasów obecnych jako wyznaczające zadania Kościoła, zadania nadprzyrodzone i związane z nimi w sposób istotny, współzależny, zadania doczesne. Omawiając zadania Kościoła w świecie współczesnym biskup Tokarczuk skoncentrował uwagę na trzech grupach problemów — zagadnieniu ateizmu, potrzebie pracy nad usunięciem głębokiego kryzysu kultury oraz na pokazaniu sensu przemian i szeroko pojętej ewolucji w stosunkach społeczno-ekonomicznych. Szukając przyczyn jednej z postaci ateizmu, „ateizmu z dobrej woli", prelegent wskazał na konsekwencje obniżenia lotu przez religię i zafałszowanie religii przez jej wyznawców oraz na nieadekwatny obraz Boga tkwiący w świadomości wielu współczesnych. Jednym ze źródeł kryzysu kultury jest, zdaniem ks. biskupa, ukryty manicheizm w postawie wielu chrześcijan przesadnie akcentujących przepaść dzielącą rzeczywistości doczesne i wieczne, materialne i duchowe. Wyzwolenie się z postawy skrajnego spirytualizmu pozwoli dostrzec wartość obiektywną rzeczywistości ziemskich i zaangażowania człowieka w świecie. Stanie się wtedy jasne, że religia nie jest alienacją, ale najgłębszym zaangażowaniem w świat. Religijność szeroko potraktowana zyska w pełni siłę atrakcyjną, nabierze cech żywej, autentycznej postawy

chrześcijańskiej. Kultury, cywilizacja odnajdą swój głęboki sens. Mówiąc o sensie dokonujących się współcześnie przemian biskup Tokarczuk przeciwstawił się pesymistycznym tendencjom podkreślającym wzrastający chaos i niebezpieczeństwa dzisiejszej cywilizacji. Na jakimś szczegółowym odcinku może dziś być gorzej niż dawniej, jesteśmy w okresie intensywnych przemian, którym zawsze takie falowania towarzyszą. Jeśli się jednak dostrzeże wzrost wyczulenia na sprawy ludzkie, na problem sprawiedliwości społecznej, na likwidację stereotypów ograniczających ludzi — okaże się, że w naszych czasach dokonuje się głęboki i istotny postęp. „Wyczulenie na los drugiego człowieka, to podstawowe założenie Ewangelii, stanowi dla nas podstawę dla umiarkowanego optymizmu". Kościół musi wyjść naprzeciw oczekiwaniom ludzkości i dać swój wkład w dzieło zjednoczenia świata. Podobnie jak red. Morawska, ks. bp Tokarczuk wskazał na potrzebę inspiracji chrześcijańskiej dla działań ONZ zmierzających ku formowaniu się społeczności międzynarodowej. Zwrócił on też uwagę na dialog jako metodę pracy Kościoła. Pracy, która musi dokonać na pierwszym miejscu przebudowy religijności rytualnej w religijność humanistyczną charakteryzującą się zrozumieniem, że kult Boga wiąże się nierozerwalnie ze stosunkiem służby wobec drugiego człowieka.

W ramach Tygodnia Eklezjologicznego odbyło się na KUL-u trzydniowe Seminarium Dyskusyjne, w którym udział wzięli oprócz studentów Wydziału Teologicznego KUL także przedstawiciele Seminariów Duchownych, diecezjalnych i zakonnych, oraz studentki i studenci z szeregu ośrodków akademickich w Polsce. Obrady Seminarium toczyły się w trzech grupach. Pierwsza przyjęła za temat problem humanizacji świata. Pracę tego Seminarium rozpoczęto od próby wniknięcia w sytuację człowieka we współczesnym świecie. Starano się uchwycić istotę przemian w sytuacji człowieka w świecie, sformułować podstawowe pytania, obawy i trudności jak również nadzieje i perspektywy stojące przed ludzkością. Na tym tle dostrzeżona została konieczność humanizacji świata, pogłębienia postawy humanistycznej jako środka zaradczego na trudności i jako pomocy w rozwoju wspólnoty ludzkiej, również wspólnoty międzynarodowej. W tym świetle uczestnicy dyskusji starali się spojrzeć na sens obecności człowieka w różnorakich grupach wspólnotowych — w rodzinie, w społeczności, we właściwym rozwoju kultury. Na tle analizy różnych koncepcji humanistycznych starano się wyprecyzować pojęcie humanizmu chrześcijańskiego. W oparciu o tę podstawę szukano płaszczyzn współdziałania z ludźmi o innych światopoglądach. W związku z tym zagadnieniem wywiązała się interesująca dyskusja na temat tolerancji i konieczności jej poszerzenia do ram dialogu, a następnie miłości chrześcijańskiej.

Seminarium poświęcone ateizmowi koncentrowało swą uwagę na odnalezieniu przyczyn niewiary, przyczyn tkwiących w człowieku jak

również w sytuacji zewnętrznej — społeczno-kulturowej i politycznej. Zastanawiano się, co w Kościele sprzyja rozwojowi niewiary. Podstawową, jak się wydaje, trudnością w dyskusji było nierozróżnianie przez wielu uczestników Seminarium ateizmu jako postawy, jako osobistego przekonania wynikającego z przemyśleń — od ateizmu instytucjonalnego, posługującego się hasłem ateizmu dla celów szerszych. O klimacie zasadniczym, mimo szeregu burzliwych i kontrowersyjnych wypowiedzi świadczyły wypowiedzi dyskutantów usiłujących uwypuklić znaczenie ateizmu dla współczesnego chrześcijaństwa. Zdawano sobie sprawę z potrzeby współistnienia, więcej — współdziałania wierzących z niewierzącymi. Mocną podstawę teoretyczną dla tej postawy znaleziono w Konstytucji pastoralnej.

Seminarium poświęcone apostolstwu rozpoczęło obrady od uświadomienia sobie faktu, że chrześcijanin żyje dziś w społeczeństwie pluralistycznym, zróżnicowanym światopoglądowo i w wielości grup społecznych. Sam problem apostolstwa dostrzeżony został na szerokiej płaszczyźnie powołania chrześcijańskiego do życia społeczności Kościoła w świecie. Apostolstwo nie może być umniejszeniem, usztywnieniem człowieczeństwa, wtłoczeniem go w ciasne ramy moralizatorstwa czy płytkiego afiszowania swoich przekonań. Wymaga ono otwarcia się na wszystkie wartości Boże i ludzkie, wymaga dostrzeżenia ich dynamicznej rzeczywistości i płynącej z szacunku oraz miłości dla człowieka, chęci przekazania posiadanych wartości innym ludziom, chęci świadczenia w środowisku o naczelnej wartości i naczelnej prawdzie, o Chrystusie. Mówiąc o formach apostolstwa podkreślano szczególnie silnie znaczenie świadczenia postawą osobistą. Nie umniejsza to roli słowa w przekazywaniu prawdy chrześcijańskiej zwłaszcza dziś, w miarę wzrastających zainteresowań problemami losu ludzkiego. W dyskusji akcentowano elementy religijno-intelektualnej postawy w apostolacie. Zwracano uwagę na potrzebę uświadomienia sobie chrześcijańskiej wartości rzeczywistości ziemskich i ich miejsca w zbawczym planie Boga, dostrzegano (jest to tym cenniejsze, że szczególnie wypowiadali się na ten temat studenci świeccy) konieczność spojrzenia na problemy życia ludzkiego w świetle historii zbawienia, w świetle dynamicznych przemian składających się na historię zbawienia. Zrozumienie znaczenia, jakie ma dla życia ludzkiego rzeczywistość Wcielenia, fakt życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, pozwala na przyjęcie zespołu fundamentalnych wartości chrześcijańskich nie jako abstrakcji, ale jako linii historycznych świata, wyznaczających proces współtworzenia świata i drogę do ostatecznego celu eschatologicznego.

W czasie dyskusji na seminariach wyraźnie rysowała się różnorodność postaw wobec poszczególnych zagadnień. Trudno dać jej wyraz w informacyjnej, a więc ograniczonej miejscem, notatce. Trzeba jednak podkreślić, że szczęśliwą okazała się myśl Organizatorów, by spotkanie

lubelskie odbyło się w gronie mieszanym studentów i kleryków, świeckich i duchownych. Przysłuchując się dyskusji, tej na sali i tej poza nią, stwierdzało się jak bardzo takie spotkania są celowe i korzystne, jak bardzo uzupełniają się spojrzenia przy konfrontacji odmiennych doświadczeń i różnych punktów widzenia. Można było eksperymentalnie przekonać się o znaczeniu wspólnoty świeckich i duchownych, wspólnoty Ludu Bożego. Udział świeckich w Tygodniu był bardzo istotny. Poszerzali oni niejednokrotnie w dyskusji, nierzadko polemicznej, schematyczne i niekoniecznie w dobrym znaczeniu słowa, „teoretyczne" ujmowanie zagadnień prezentowane przez kleryków i księży. Spotkanie lubelskie, z założenia — spotkanie teologiczne — bez nich, bez ich wkładu byłoby dużo uboższe — to właśnie sprawiło, że postulat apostolatu świeckich, tak mocno podkreślony przez Sobór, tu został żywotnie odczuty.

Dyskusja wskazała na jedno, moim zdaniem istotne, niebezpieczeństwo. W ogromnej większości uczestnicy operowali wprawnie „terminologią soborową". Wymiana zdań nie zawsze jednak świadczyła o zrozumieniu myśli dokumentów soborowych, o uchwyceniu problemu. Fakt sam w sobie może wydawać się usprawiedliwiony. Teksty są jeszcze nowością, są nie dość znane. Obawiać się jednak należy poprzestania na tej zbyt powierzchownej znajomości. Chodzi bowiem o zagadnienie zbyt ważne, o pogłębienie i przekształcenie postawy religijnej społeczności chrześcijańskiej także i w Polsce.

Istotnym elementem każdego dnia obrad była codzienna Msza św., koncelebrowana w kościele akademickim, w której brali udział uczestnicy Tygodnia Eklezjologicznego.

Miłym urozmaiceniem była projekcja filmu o Janie XXIII *I przyszedł człowiek* oraz wystawienie przez teatr akademicki KUL *Małego Księcia* według A. Saint-Exupéry'ego. Przedstawienie, w którym uczestniczyliśmy ostatniego dnia spotkania było źródłem swoistych wrażeń. Okazało się bowiem, że wiele problemów niedopowiedzianych w poważnych dyskusjach Tygodnia znalazło wyraz w kapitalnych, prostych słowach Małego Księcia. Okazało się, że słowa Konstytucji pastoralnej współbrzmią w jakimś sensie z przeżyciami małego człowieka cieszącego się wschodami słońca, poszukiwaniem nowej wspaniałej planety, a także ze smutkiem ludzi, którzy przekonują się że Ziemia, planeta z którą wiązali swoje nadzieje nie daje im tego szczęścia do którego dążyli... „Najważniejsze jest niewidoczne dla oczu". „Dobrze widzi się tylko sercem..." „Gdzie są ludzie? — Nigdy nie wiadomo, gdzie można ich odnaleźć. Wiatr nimi miota. Nie mają korzeni — to im bardzo przeszkadza..." „Ludzie mają zbyt mało czasu, aby cokolwiek poznać. Kupują w sklepach rzeczy gotowe. A ponieważ nie ma magazynów z przyjaciółmi, więc ludzie nie mają przyjaciół. Jeśli chcesz mieć przyjaciela,

oswój mnie! (...) Ludzie zapomnieli o tej prawdzie. Lecz tobie nie wolno zapomnieć. Stajesz się odpowiedzialny na zawsze za to, co oswoiłeś..."

*Andrzej Koprowski SJ*

# WIELKIE DZIEŁO EKUMENICZNE

We Francji powstała mieszana Komisja składająca się z wybitnych teologów: katolickich, ewangelickich i prawosławnych dla opracowania ekumenicznego tłumaczenia na język francuski Nowego Testamentu. Prace rozpoczęto od *Listu* św. Pawła do Rzymian. Jest on bowiem źródłem najistotniejszych kontrowersji teologicznych między katolikami i ewangelikami. Sądzono więc, że musi on stać się także kluczem jeśli nie porozumienia, to przynajmniej wzajemnego zrozumienia. Uzgodniono zasadę, że wszystkie sporne teksty listu zostaną zaopatrzone w odnośniki wyjaśniające stanowiska obu partnerów. Po rocznej i żmudnej pracy ukończono przekład całego *Listu* z nieoczekiwanym wynikiem. Oto nie ma w nim ani jednego odrębnego odnośnika. Wszystkie sporne miejsca zostały przetłumaczone i uzgodnione w jednakowym brzmieniu, a poszczególne odnośniki są jedynie wspólnym, dodatkowym zgodnym wyjaśnieniem odpowiednich wersetów przez całą Komisję.[1]

Sprawa jest niezmiernej wagi, gdyż z odrębnej interpretacji tego właśnie listu wyrosły najważniejsze doktrynalne różnice katolicko-protestanckie. Nikt nie spodziewał się podobnego wyniku pracy Komisji. Gdy specjalna delegacja Komisji zakomunikowała powyższy wynik kardynałowi Bea, zawołał on radośnie: „Teraz już jestem spokojny o cały dalszy wynik waszej pracy. — I podobno cichszym głosem dodał: — Ja już dawno wiedziałem, że kontrowersja polegała głównie na nieporozumieniu — i po chwili jeszcze ciszej — i płynęła z niechęci do porozumienia z obydwóch stron".

Jak wielkim jest to wydarzeniem ekumenicznym, świadczy sposób podania go do publicznej wiadomości. Oto 15. 1. br. jako wstęp do Oktawy Modlitwy o Jedność Chrześcijan odbyło się w Paryżu w największej auli Sorbony publiczne zgromadzenie pod podwójnym przewodnictwem Kardynała Martin z Rouen i honorowego prezesa Związku Kościołów Ewangelickich we Francji pastora M. Boegnera, oraz z udziałem Ministra Spraw Zagranicznych Couve de Murville (protestant) oraz najwybitniejszych teologów katolickich, ewangelickich

---

[1] Tekst przekładu ukazał się drukiem ze wspólną przedmową pastora Boegnera i kardynała Martin. Książeczka ma dwu wydawców: protestanckie Powszechne Towarzystwo Biblijne oraz dominikańskie Editions du Cerf.

i prawosławnych, m. inn. o. Congara i P. Evdokimowa dla uczczenia tego niezmiernie ważnego wydarzenia w ruchu ekumenicznym.

Jeden z katolickich członków Komisji w ten sposób opisuje jej prace: „Rychło zrozumieliśmy, że do prawidłowego przetłumaczenia wersetu biblijnego trzeba wpierw zrozumieć i możliwie uzgodnić pojmowanie jego treści. Toteż praca rozpoczynała się z konieczności od żmudnej i nieraz trudnej egzegezy. Po jej uzgodnieniu już nie trudno było znaleźć odpowiednie sformułowanie. Ale zdarzało się, że nieraz praca nad przetłumaczeniem jednego wersetu trwała trzy godziny. A przetłumaczenie w przeciągu całodziennej sesji piętnastu wierszy uważano za wielki sukces.

Członkowie Komisji przewidują, że pełne przetłumaczenie całego Nowego Testamentu zostanie ukończone do roku 1970. Po przełożeniu najtrudniejszej księgi nowotestamentowej jaką jest *List* św. Pawła do Rzymian, dalsze prace pójdą w coraz szybszym tempie.

*X. Z. M.*

## *PYTANIA*

# CO DALEJ Z FILMEM POLSKIM?

Pamiętam telewizyjną dyskusję z przed paru tygodni na temat gwiazdorstwa w polskim filmie. Brali w niej m. in. udział K. T. Toeplitz, K. Kałużyński, Hanuszkiewicz i żyjący jeszcze wówczas Zbigniew Cybulski. Zastanawiano się nad tym dlaczego nasza kinematografia nie hoduje ani gwiazd, ani gwiazdorów, jak to jest w zwyczaju na Zachodzie. W istocie rzeczy — zgodzono się — jedynym aktorem filmowym, którego postać urosła do rangi polskiego gwiazdora był — wkrótce potem tragicznie zmarły — bohater *Popiołu i diamentu.* Wtedy jeszcze siedział on z pozostałymi rozmówcami przy stoliku i można było go obserwować w taki sposób, jak gdyby przyszedł w odwiedziny do naszego mieszkania. Dziś już to jest niemożliwe. Jego gwiazda zgasła.

Mimo, że Cybulski występował w czterdziestu filmach wszyscy pamiętają przede wszystkim ten jeden — *Popiół i diament.* Nigdy już potem młody aktor nie powtórzył tak wspaniałej roli. Z pewnością tylko dlatego, że nie miał po temu okazji. Wcielając się w postać Maćka zaanektował ją dla siebie i prawdę mówiąc, gdy wspomina się ten film, trudno oddzielić umowną osobę ze scenariusza od prawdziwego Cybulskiego. Zagrał on wtedy samego siebie w najlepszym powojennym filmie i pokoleniowym i historycznym i narodowym zarazem. Istnieją szczęśliwsze społeczności, których aktorzy nie koniecznie muszą wcielać się w narodowe postacie, by zaświecić na firmamencie filmowych gwiazdo-

zbiorów. Okazało się raz jeszcze, że w naszym kraju dzieje ojczyste są tematem, bez którego niezwykle rzadko powstaje wielka sztuka. Czy to zresztą jest „mniejsze szczęście". Chyba nie, skoro *Popiół i diament* zyskał sobie uznanie uniwersalne. Trzeba jednak przyznać, że nie często udaje się nam wyzyskać własne doświadczenia historyczne w taki sposób. Nie umniejszając zasług Wajdy i Andrzejewskiego należy podkreślić, że to właśnie Cybulski dzięki tajemnicy swej osobowości dźwignął treść filmu na wyższe piętra sztuki. I darmo by próbować tłumaczeń jak tego dokonał. Z pewnością dzięki talentowi pomnożonemu wrażliwą inteligencją. Reszta jest milczeniem.

Tajemnicą gwiazdorstwa jest przenikanie gry aktora w życie. Noszenie ciemnych okularów przez wielbicieli Cybulskiego było naśladowaniem jego postaci, a więc i gry zarówno tej zamierzonej, jak i niezamierzonej — wewnętrznej. Wytwarzanie się tego rodzaju mody jest niczym innym jak wspólnym aktorstwem. Niekiedy nie ogranicza się ono tylko do zewnętrznych gestów. Podświadome naśladownictwo obejmuje również i treści, które symbolizuje powszechnie lubiana, a nawet czczona postać artysty. W taki to sposób sztuka przenika życie osiągając swój największy sukces. Był on również udziałem Cybulskiego. Trudno byłoby o tym mówić wtedy, gdy żył. Dziś to jest już sprawa dosyć oczywista, że nerwowy styl gry, stworzenie postaci odważnej, aczkolwiek jakoś niepewnej siebie, zawsze uwikłanej w swoje wewnętrzne, zamaskowane zewnętrznym zachowaniem się problemy i przeżycia, że zespolenie tej wrażliwości graniczącej z czułością dla samego siebie i świata z obrazem młodego człowieka uwikłanego w dramat współczesny było siłą filmowej postaci zmarłego aktora. Odkrycie, którego dokonał, polegało na stworzeniu polskiej wersji antybohatera, Był nim za każdym razem kiedy grał. Ludzie zwłaszcza młodzi, odkrywali w tej grze własną sytuację w dzisiejszym świecie i „grali ją" w życiu potem już odrobinę mniej samotnie, z tą samą godnością — przyjmijmy — co on.

*

Cybulski nie ma następców. Był tym jedynym, filmowym gwiazdorem powszechnie znanym, akceptowanym i lubianym. Być może świadomość powstałego braku sprawiła, że w styczniowej prasie kulturalnej, głównie w „Kulturze", rozgorzała dyskusja na temat kryzysu w polskim filmie. Głosy na ten temat odzywają się już od dawna, teraz przybrały na sile. Przyczyn spadku inwencji i artyzmu doszukują się dyskutanci w błędach organizacji przemysłu kinematograficznego. Znów mówi się o braku dobrych scenariuszy, a przede wszystkim scenarzystów. K. T. Toeplitz w artykule *Trzech, ale bez dwóch* („Kultura" nr 4) stawia tezę, że z trzech „współtwórców" każdego filmu: scenarzysty, reżysera i producenta, w Polsce istnieje na pewno jeden — reżyser. Istnienie

dwóch pozostałych jest problematyczne. Brak jest bowiem ludzi zawodowo piszących scenariusze, którzy istnieją wszędzie tylko nie u nas; jeśli chodzi zaś o producenta myślącego o całokształcie twórczości filmowej, to niełatwo jest go wymienić przy obecnie obowiązującej strukturze organizacyjnej kinematografii. KTT posiada umiejętność pisania, która sprawia, że zawsze mu się wierzy — jak to ktoś powiedział. I w tym wypadku przyjmijmy na wiarę głos krytyka od dawna piszącego o filmie. Nie znaczy to, że mamy wyzbyć się podejrzeń. Niemocy polskiego filmu towarzyszy w tej chwili kryzys na innych odcinkach sztuki, zwłaszcza w literaturze i krytyce literackiej. Być może ma to coś wspólnego ze sprawą scenariuszy. Brak jest interesujących propozycji twórczych dostarczanych zazwyczaj filmowi przez literaturę. W sztuce poza tym działa zawsze zasada naczyń połączonych. Nie da się jej nurtów podzielić na poszczególne „działy produkcji", z których jedne będą dobrze działały, inne nie. Rozwiązaniem generalnym byłaby więc debata o całokształcie życia kultury. Co pewien czas takie ogólne pranie może być pożyteczne. W tej chwili zagraża nam kręcenie się za własnym ogonem. Parę pcheł, które obszczekujemy w prasie, ciemnych punktów tkwiących na czubku gonionego futerka przesłania świat problemów znajdujących się poza obrębem zaczarowanego koła.

*

Wydaje się, że Toeplitz zapomniał o czwartym współtwórcy filmu, o kinowym widzu. Przypomina się tu skromny artykuł z grudniowego „Życia Literackiego" napisany przez M. Pomorskiego, który zwrócił uwagę na zmiany zachodzące w dystrybucji obrazów na naszych ekranach. Dawniej nie robiono różnic pomiędzy filmami najlepszymi i przeciętnymi, wszystkie na równi pokazując masowemu widzowi. Ryzyko finansowe tej polityki ponosiło państwo, będące u nas mecenasem sztuki. Z biegiem czasu zaczęły powstawać w większych ośrodkach miejskich tzw. „kina studyjne", monopolizujące najlepszą artystycznie twórczość obcą i własną, pozostałe natomiast kina wyświetlać zaczęły komedie, westerny i dramaty psychologiczne wytwarzane dla zaspokojenia gustów przeciętnych. W ten sposób narodził się pewnego rodzaju elitaryzm w polityce upowszechniania. Zmniejszył on ryzyko finansowe, ale wszedł w konflikt z ogólnymi założeniami polityki kulturalnej obowiązującej chyba po dziś dzień. Powszechność nauczania i łatwy dostęp do źródeł wychowania kulturalnego i estetycznego są wszak wyróżnikami ustroju Polski. Przemiana w sposobie myślenia dystrybutorów filmu ma według mnie wiele wspólnego z kryzysem twórczości w tej dziedzinie. Założyć bowiem należy, że ambicją każdego artysty jest zawsze tworzenie sztuki wielkiej. Ideałem powinno być to, by była

ona również powszechna. Neorealizm włoski, z którego wyrosła tzw. „polska szkoła filmowa", potem nabierając dopiero własnego wyrazu, był właśnie przykładem, że wielka sztuka potrafi opowiadać możliwie prostymi „słowami" o sprawach obchodzących wszystkich, nawet poza granicami kraju De Siki, czy Felliniego. Obecne sukcesy kinematografii czeskiej są nową kontynuacją dawnego neorealizmu. Ale neorealizm nie powstał dlatego, że wynaleziono nową konwencję konstruowania filmu, lecz dlatego, że jego twórcy potrafili odczytać potrzeby masowego widza, który wymaga dla życia tego, co kiedyś nazywano „strawą duchową". Dzięki społecznym ambicjom neorealistów ekran stał się prawdziwym zwierciadłem, w którym odbijają się twarze ludzi siedzących na sali. Trzeba przyznać, że neorealistyczna konwencja nie wiele ma wspólnego z podziałami na sztukę elitarną i popularną, jak również z koncepcją widza zwykłego i studyjnego.

W ostatnim okresie polskie filmy nie są zwierciadłem publiczności siedzącej w kinowej sali. Były nim jeszcze wtedy, gdy Zbigniew Cybulski grał Maćka w *Popiele i diamencie* i potem, gdy stworzono parę innych filmów o wysokich ambicjach artystycznych, poruszających problematykę i polską i uniwersalną zarazem. Potem poczęło postępować jak gdyby rozszczepienie na twórczość o tematyce społecznej i bardziej „wysublimowaną", nazwijmy ją artystowską. Społeczny nurt przejęty z neorealizmu włoskiego przeistoczył się w poprawnie robione, mniej lub więcej udane filmy o intencjach pedagogicznych, wychowawczych. Taka była cała seria o wykolejonej młodzieży, lub konfliktach pokoleniowych. W zasadzie są to dziś filmy bardziej oświatowe niż artystyczne. Obok powstał nurt refleksyjno-filozoficzny, laboratoryjny, przynoszący czasem sukcesy wśród „studyjnej publiczności", ale oderwany od swej społeczno-kulturowej gleby. Tymczasem te dwie sprawy: subtelność sztuki i żywość problematyki ludzkiej zakorzenionej w codziennym życiu Polaków winny nawzajem się uzupełniać. Zawsze wtedy gdy się tak działo, chociażby nawet w fantazyjnej komedii *Ewa chce spać*, powszechny sukces obrazu potwierdzał, że warto mieć wysokie ambicje artystyczne i społeczne zarazem. Kryzys pogłębiać się począł wtedy, gdy twórcy odstąpili od zasady — ze specjalną bezwzględnością obowiązującej w kinie — która była aktualna w teatrze greckim. Zaryzykuję myśl, że w świecie współczesnym właśnie film, a nie teatr jest spadkobiercą starożytnego teatru, a to na skutek swego plebejskiego charakteru. Nie bez przyczyny w filmach realistów powtarzał się motyw cyrku. Był to jak gdyby prototyp naturalnej konwencji stosunku artysty i publiczności, który starano się odtworzyć w dwudziestym wieku dysponującym tak rewelacyjną techniką „wielkiej zabawy" jaką jest film.

*

Obok dyskusji na temat kryzysu w polskim filmie trwa jeszcze na łamach prasy inna dyskusja, na temat młodej prozy. Zarzuca się jej, że jest nijaka. Opuściły ją wielkie ambicje, ogranicza się do opisywania tzw. „małej stabilizacji". By uniknąć nieporozumień, trzeba zaznaczyć, że żądanie „uspołecznienia" tematyki i formy sztuki filmowej nie jest nawoływaniem do tworzenia monograficznych diagnoz „małej stabilizacji". Nie ma nic bardziej obcego duchowi sztuki jak stabilizacja: pożyteczna ekonomicznie, jest mało wartościowa jako materiał twórczy. W pewnych dziedzinach ludzkiego życia, tych właśnie, które są przedmiotem zainteresowania artysty, nigdy stabilizacji nie było i nie będzie. Jej klimat jest taki, że nie wyobrażam sobie, by mógł w nim dojrzeć jakikolwiek bohater czy antybohater. Jeżeli społeczeństwo jest nieco zamożniejsze i żyje w sposób bardziej unormowany, normalny, niż kilkanaście lat temu, nie oznacza to, że się dalej nie rozwija i że poszczególni ludzie nie mają już innych problemów, jak tylko zdobycie telewizora czy samochodu. Piszę o tym, gdyż można spotkać się ze zdaniem, że funkcja sztuki w chwili obecnej jest inna, niż przedtem. Wtedy tematy były wielkie i leżały na ulicy, dziś są małe, schowane w domach — powiadają sceptycy. Wniosek — brak jest tematów...! I kiedy się słyszy takie głosy teraz, przypominam sobie ulubionego aktora, postać odważną, aczkolwiek jakoś niepewną siebie, zawsze uwikłaną w swoje wewnętrzne, zamaskowane zewnętrznym zachowaniem się problemy i przeżycia, człowieka o wrażliwości graniczącej z czułością dla samego siebie i świata, którą zatrzeć chciał nerwowymi ruchami rąk poprawiających ciemne okulary. Gwiazdorska kreacja Cybulskiego możliwa jest do kontynuowania, mimo że była niepowtarzalna. Bo tak jest z wartościami stworzonymi przez wielką sztukę.

*Marek Skwarnicki*

# LISTY DO REDAKCJI

*W numerze 150 „Znaku" zamieściliśmy dwa listy bardzo krytycznie oceniające nr 143 poświęcony życiu zakonnemu. Listy te wywołały dalsze echa. Nr 143 jest całkowicie wyczerpany. Sądzimy więc, że dla zainteresowanych dyskusją okaże się pożyteczne, iż jeden z listów, obok szeregu interesujących uwag, zawiera także dość szczegółowe omówienie treści naszego numeru.*

W związku z dyskusją około 143 numeru „Znaku" (maj 1966), pozwalam sobie przesłać również moje uwagi. Czy numer ten, poświęcony reformie soborowej Zakonów, posiada pozytywy, czy też może zbyt wiele ma negatywów? Postaram się pokrótce omówić pod tym kątem widzenia każdy artykuł tego numeru.

Artykuł wstępny ks. Fr. Macharskiego, to krótkie rozważanie paradoksu ukrycia chrześcijańskiego. Ukrywa się Bóg, lecz nie aż tak, by Go nie można odnaleźć. Ukrywa się w jakiś sposób Kościół, mimo że równocześnie ma być światłem stojącym na świeczniku. Ukrywa się każdy wierzący, bo życie jego jest ukryte z Chrystusem w Bogu. W sposób zaś szczególny ukrywa się zakonnik i zakonnica, bo ziarno to musi być zakopane w ziemię, musi obumrzeć by wydać owoce. Wiara dojrzewa w ciemnościach. Ukrycie — to jedno z głębokich znaczeń życia zakonnego. Do tego rozważania warto czasem wrócić.

W drugim artykule autorka S. J. pisze *O ludziach dorosłych w Zakonie.* Rozważa ona sprawę dorosłości w Zakonie w związku z posłuszeństwem, życiem we wspólnocie, stosunkiem do świata, formacją. Nie jest to pełne omówienie tematu dojrzałości w Zakonie, lecz raczej garść uwag, nieraz bardzo trafnych. Autorka słusznie domaga się, by zakonnik i zakonnica przez darowanie swojej osoby Bogu i Zakonowi, pozostawali dorosłymi, dorosłość rozwijali i by Zakon im w tym pomagał. Konkretne rozwiązania tego problemu przez autorkę są trafne i w duchu soborowym. W sformułowaniach wyczuwa się trochę gorzkości i niecierpliwości, co nie umniejsza wartości przemyśleń. Niektóre wypowiedzi na temat posłuszeństwa wydają się szokujące, lecz po namyśle dochodzi się do przekonania, że autorka ma rację. O problemie dorosłości, dojrzałości w Zakonie pisze się dzisiaj i mówi dużo. Problem ten jest bardzo ważny i trudny zarazem, to też wywołuje niekiedy zrozumiałe zniecierpliwienie. Nie mniej trzeba o nim mówić, pisać i szukać praktycznych rozwiązań. Artykuł S. J. jest pozytywny, dobry i pożyteczny.

A. Morawska przyswoiła polskiemu językowi ciekawą pracę H. P. M. Goddijna: *Zakony jako grupy społeczne.* Ten holenderski benedyktyn proponuje, by zakonnicy rozwijali swoje wspólnoty również przy po-

mocy metod socjologicznych, podobnie jak to już czynią różne inne grupy społeczne. We wspólnotach zakonnych bowiem można spotkać te same zjawiska socjologiczne, co w innych grupach, a więc: proces rekrutacji, selekcję, wycofywania się, konflikt pokoleń, podział pracy, stratyfikację społeczną, hierarchię, kryzys władzy, socjalizację, solidarność, podgrupy, ludzi marginesu, tradycję kultową, schyłek tradycji, itp. Socjologowie, przy pomocy tych i innych danych, mogą skonstruować wiele pożytecznych hipotez dla podtrzymania i rozwoju wspólnoty. „Innowacje lub śmierć" — odważa się mówić autor. „Zdolność do zmian okazuje się w wielu Zgromadzeniach niedostateczna. Podzwonnym dla niejednego z nich było obstawanie przy romantycznym schemacie pionierskich początków (...) Posłuszeństwo wobec tradycji i autorytetu, a nieposłuszeństwo wobec współczesnych elementarnych wymogów społecznych, oto co obracało w kostnice kwitnące niegdyś Zgromadzenia, w których malejąca garstka młodych istot musiała stawać w obliczu o wiele za ciężkich zadań" (s. 538).

Idąc po myśli powyższych wskazań, Ewa Jabłońska-Deptuła daje studium historyczno-socjologiczne w artykule: *Problem rozwoju i adaptacji polskich XIX-wiecznych zgromadzeń żeńskich"*. Ostatni Sobór postawił przed Kościołem ważne zadanie — głębsze uświadomienie swojej istoty. Takie zadanie stoi również przed każdym Zakonem i Zgromadzeniem, jak tego wyraźnie domaga się Paweł VI w Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae*. Studium autorki pomoże niemało Zgromadzeniom o których mowa (i nie tylko im), w zrozumieniu swych początków, swojej istoty, ewolucji. Autorka podchodzi do zagadnienia poważnie, z uszanowaniem i należytym krytycyzmem. Podaje równocześnie konkretne wytyczne adaptacji. Jeśli autorka studiuje „kult Fundatorki", nie chodzi jej o nadanie tym słowom jakiegoś znaczenia ujemnego, lecz traktuje ten kult jako jeden z koniecznych i pozytywnych faktorów socjologicznych, które należy zbadać od strony socjologicznej. Kult Fundatora czy Fundatorki należy do zjawisk jak najbardziej pozytywnych i potrzebnych dla Zakonów i Zgromadzeń. Przecież różne Zakony i Zgromadzenia mają już swoich Założycieli na ołtarzach. Sam jednak fakt, że ktoś jest Fundatorem czy Fundatorką, nie predestynuje ich z konieczności na kandydatów na ołtarze. Potrzebny jest tu, jak wszędzie, zdrowy krytycyzm. Mogą być Założyciele doskonałymi organizatorami powstającego życia zakonnego, a równocześnie mogą nie mieć wszystkich potrzebnych danych do kultu na ołtarzach. Faktem tym nie należy się gorszyć. Nie umniejsza to w niczym szacunku i wdzięczności danym Założycielom. Autorka zajmuje się również pewnymi przeakcentowaniami wynikłymi z XIX-wiecznych warunków społecznych, które oczywiście dzisiaj należy wyrównać. Nie sugeruje bynajmniej zerwania z przeszłością, lecz radzi mądrze i odważnie połączyć młode ze starym i stare z młodym: „Ponieważ większość inte-

resujących nas kongregacji wyszła już z fazy rozwojowej drugiego pokolenia formacyjnego, łatwiej im przyjdzie spojrzeć historycznie i obiektywnie na własne dzieje i podjąć się odbudowy rodziny zakonnej nie tracąc nic z istotnych wartości przekazanych przez przeszłość. Tylko taka «operacja», choć niewątpliwie bolesna, może zapewnić zgromadzeniom dalszy owocny rozwój" (s. 567). Artykuł ten jest najpoważniejszą pozycją w 143 numerze „Znaku", jest studium bardzo pożytecznym i dawno oczekiwanym, przynosi też zaszczyt autorce.

*Nowe drogi życia zakonnego* — to pokazanie przez L. Rutowską trzech wspólnot powstałych we Francji w czasie II Wojny Światowej lub w ostatnich latach. Wspólnoty te przygotowały w jakiś sposób odnowę zakonną soborową, a dziś realizują jej ducha. Są to: Bracia Misjonarze Wsi, Braterstwo N.P. Ubogich, Pracownice Misjonarki. Zakony i Zgromadzenia polskie niejedno dobre natchnienie mogą stamtąd zaczerpnąć. Choćby np. odnowa starzejącej się instytucji „kapituły win". Pisze autorka: „Codziennie odbywa się coś w rodzaju kapituły — wieczorne spotkanie braci, któremu sens nadaje żywa wiara w specjalną obecność Chrystusa tam gdzie dwóch lub trzech zgromadzi się w Imię Jego. Jest to moment wysłuchania nauki duchowej, w której porusza się wszystkie zagadnienia dotyczące materialnego i duchowego życia braci; jest to moment mówienia o własnych niedociągnięciach i brakach ujawnionych w ciągu dnia; chwila wzajemnego otwarcia w duchu jedności i prawdy; nie tyle «oskarżania się z wykroczeń przeciw regule», co raczej wzajemna wymiana i okazja do udzielenia sobie pomocy w dążeniu do realizacji wspólnego ideału" (s. 574). Albo np. takie sformułowania wskazujące kierunek i prostotę odnowy: „Uderza powrót do źródeł, oparcia życia duchowego na Ewangelii i liturgii, skupienie go zwłaszcza wokół Mszy świętej. Zasadniczy akcent położony jest na miłości — dąży się do tego, żeby była ona jak najbardziej dynamiczna i nie tylko skierowana na zewnątrz, w stosunku do ludzi, których chce się zbliżyć do Boga, ale żywa i autentyczna wewnątrz wspólnoty" (s. 576).

*Świadkowie absolutu* — w opracowaniu A. Morawskiej — to spotkanie chrystianizmu z geniuszem Indii. Po Soborze łatwiej jest zrozumieć, w jaki to sposób łaska Ducha Świętego może być rozlana po całej ziemi, zwłaszcza w Indiach. Sylwetka o. Monchanin skreślona przez Satyendra Kumar Basu jest tak pełna znajomości poruszeń Ducha, że trudno sobie wytłumaczyć to dziwne zjawisko tylko za pomocą wiedzy naturalnej. Jedynie Duch Boży mógł podyktować Hindusowi taką charakterystykę benedyktyna. Wyciągi z pism podane przez autorkę, dziwnie przypominają w wielu punktach takiego Grzegorza z Nysy lub Taulera. Uczta dla kontemplatyków.

Dopełnieniem poprzedniego artykułu są *Mnisi* P. Czeczota. Wchodzimy tu w atmosferę benedyktyńską, jasno robi się w duszy, ciepło

w sercu, w nas i koło nas rozlewa się benedyktyński „Pax". Potęga gościnności benedyktyńskiej, która jest przecież gościnnością Ewangelii. Moc miłości, ludzkości, jasności i mocy posłuszeństwa, Liturgii, przydatność *Reguły* Benedykta dla wszystkich ludzi. Na koniec pogrzeb Benedykta w Tyńcu w atmosferze zimowego pokoju i ciszy.

*Młode wino i stare naczynia* — to artykuł J. Grzesia. Redakcja zaznaczyła, że jest to artykuł dyskusyjny. On to chyba najwięcej napsuł krwi. Jest napisany z gwałtowną pasją, i dlatego obok niewątpliwych prawd i słusznych postulatów, zawiera pewne przejaskrawienia i nieścisłości, co łatwo się zdarza przy tego rodzaju polemice. Gdy po przeczytaniu raz i drugi, fale wzburzenia opadną, widzimy na piasku wiele cennych skarbów ludzkiego cierpienia, zmagań, upadków i powstań. Trzeba je troskliwie zebrać. Jest to jeden głos z wielu. Trzeba dużo mądrości życia i namaszczenia Ducha Świętego, by tego rodzaju głosy umieć odczytać. Pisał to żywy i czujący człowiek. Nie miejmy mu za złe jego gorzkiej pasji. Ma wiele słuszności. Od czasu do czasu dobrze jest usłyszeć taki głos.

Wreszcie rubryka — „Zdarzenia — Książki — Ludzie" — przynosi cztery wartościowe pozycje. Ewa Jabłońska-Deptuła omawia cudowną epopeję Sióstr Fabrycznych, której odpowiednika nie ma chyba na całym świecie. Czy jest taki Zakonodawca, jak o. Honorat Koźmiński, kapucyn, który spotykając się z wiernymi tylko w konfesjonale, w okresię terroru carskiej Rosji, ufundowałby ponad 20 Zgromadzeń żeńskich i męskich? Dlatego, wśród wielu polskich kandydatów na ołtarze, w pierwszym miejscu o. Honorat oraz o. Maksymilian Kolbe zasługują na kult publiczny. I. Sławińska — w artykule *Cittá Nuova* — przenosi nas do jasnej Italii i pokazuje jakże sympatyczny ruch „nowej fali" — „Movimento dei Focolari". S. Józefa Zdybicka podaje współczesną literaturę życia zakonnego, analizuje ze znawstwem kilka pozycji tego rodzaju, podaje szereg interesujących wskazań odnowy. Wreszcie odczytujemy z prawdziwą radością 15 odpowiedzi zakonnic z ankiety rozpisanej przez amerykański miesięcznik „Jubilee". Końcową klamrę całego numeru stanowi artykuł A. Morawskiej: *Martin Luther King — „czarny Gandhi Ameryki"*.

Wczytując się pilnie w omawiany numer „Znaku", trzeba stwierdzić, że jest on dobry, pożyteczny, że podaje niemało teoretycznych i praktycznych kierunków odnowy. Za najlepszy i najbardziej oryginalny artykuł tego numeru należy przyjąć studium Ewy Jabłońskiej-Deptuła, dotyczący rozwoju i adaptacji polskich XIX-wiecznych Zgromadzeń żeńskich. Autorka dobrze się zasłużyła wobec Zgromadzeń polskich, Zgromadzenia zaś rzeczone winny są jej wdzięczność. Numer ten oczywiście nie jest doskonały. Mógłby być lepszy, jak każda rzecz pod słońcem. Lecz numer ten taki jaki jest, jest dobry, i pożyteczny. Redakcja „Znaku" dobrze zasłużyłaby się wobec życia zakonnego w Polsce,

gdyby ofiarowała nam jeszcze jeden pełny numer traktujący posoborową teologię życia zakonnego: istotę tego życia, teologię ślubów, zwłaszcza ślubu posłuszeństwa, życia wspólnego i apostolstwa zakonnego. Należałoby zaprosić do współpracy dobrych teologów i znawców życia zakonnego. W ten sposób dwa te numery uzupełniałyby się i tworzyły jedną całość.

Wróćmy jeszcze do „rany", która jest w tym omawianym majowym numerze. Raną tą jest artykuł J. Grzesia. Czy Redakcja pomyliła się, umieszczając go w tym numerze? Nie wydaje mi się. Ale nawet gdyby tak się rzeczy miały, to umieszczenie tego artykułu można nazwać *felix culpa*. Może byłoby wygodniej nie pokazywać tej rany. Ale przecież ta rana jest nasza, na ciele naszym, zadana naszymi rękami. Jest nabrzmiała i krwawiąca, lecz tkanki ma zdrowe. Trzeba ją tylko opatrzyć i leczyć. Trzeba ją przyjąć. Czytając artykuł J. Grzesia ma się wrażenie, że to Chrystus wszedł z powrozem do świątyni. Tylko że Grześ nie jest Chrystusem, i dlatego obdzielił powrozem nie tylko winnych lecz i Bogu ducha winnych. W Zakonie jednak obowiązuje solidarność w doli i niedoli. Onego czasu smagał nas zdrowo i sprawiedliwie stary biskup Krasicki, dziś wywija powrozem Grześ, inni zaś też nie żałują nam razów. Nie powinniśmy się bać tych razów, ani nimi się gorszyć. Stać nas na to.

Powszechnie wiadomą jest rzeczą, że w naszym stuleciu nastąpiła eksplozja demograficzna. Nastąpiła również druga eksplozja, i to w Kościele, na naszych oczach, w ciągu trzech lat trwania Soboru. Eksplozja dojrzałości. Nastąpiła ona wtedy, gdy ze zdumieniem i radością doświadczaliśmy i prawie rękami dotykaliśmy tej prawdy, że jednak jest w Kościele wolność słowa, że ta wolność jest chciana przez Ducha Świętego, że jest Mu ona potrzebna, i że przy jej pomocy Duch Święty pomaga Kościołowi dojść do pełniejszej prawdy. W programie jego było miejsce na przeciwstawne sobie opinie, na włoską pasję kard. Ottavianiego, na brazylijską pasję arcybiskupa Helder de Camara, i na wiele innych rzeczy. „Gdzie drwa rąbią, tam drzazgi lecą".

Eksplozja dojrzałości nastąpiła również w Zakonach i Zgromadzeniach. Wystarczy wejść w kontakt ze wspaniałą współczesną młodzieżą zakonną, by się o tym przekonać. Faktem tym należy się radować, a dojrzałość rozwijać nadal. Nie należy przesadnie obawiać się zgorszenia maluczkich. Są ojcowie i matki, którzy przed dorastającym synem czy córką troskliwie usuwają wszelką „nieodpowiednią" książkę, chowają encyklopedie, zaklejają pewne ryciny, by jak najdłużej zakonserwować wiek „sielsko-anielski". Wiek ten jest cudowny, jest bardzo potrzebny, lecz szybko mija. Rozpoczyna się wiek „burzy i naporu". Wiek sielsko-anielski w życiu zakonnym istnieje. Wiedzą o tym wszyscy, co go przebywali lub przebywają. Daje on doświadczenia bezcenne i niepowtarzalne, kształtujące wszystkie następne okresy. Wiek ten

jednak trwa krótko, rok, dwa. Szybko następuje jakże pożyteczny wiek burzy i naporu, wiek zakonnego dojrzewania. Wychowawcy i przełożeni zakonni winni być na wysokości powołania, by umieć wszystko na czas odczytać, oprzeć się pokusie, że to przecież jeszcze dzieciaki zakonne, i wielkodusznie wychowywać do dojrzałości, samodzielności i odpowiedzialności zakonnej. Wiele, oczywiście, na tym polu już się zrobiło, wiele się robi, wiele jeszcze się zrobi, mimo że zagadnienie dojrzałości jest bardzo skomplikowane, i że łatwiej jest o tym mówić i pisać niż w czyn wprowadzać. To jednak zobowiązuje do tym większego wysiłku.

*Emanuel Działa OP*

Wprawdzie już powiedziałem swoje zdanie o „Znaku" nr 143, w artykule o posłuszeństwie, który Redakcja była łaskawa przyjąć i umieścić w obecnym numerze, chciałbym jeszcze dorzucić kilka uwag, jakie mi się nasunęły, po przeczytaniu dwóch listów nadesłanych do „Znaku" (nr 150). Słowa Redakcji: „Mamy nadzieję, że dyskusja na tym się nie skończy" — zachęciły mnie, aby dorzucić swoje dwa grosze.

Wspomniane dwa listy są reakcją czytelników — zakonnych. Jest to dowód, że „Znak" przekracza furty klasztorne, wchodzi za klauzurę (nieraz za kraty kolczaste), jako lektura wielu (zapewne nie większości) mieszkańców domów zakonnych. Nie należy się więc dziwić, że gdy ukazał się „Znak" nr 143, zatytułowany *Zakony o reforma soborowa*, rozchwytano go. Każdy ciekaw, co inni o nim sądzą, o jego rodzinie, zawodzie, postępowaniu itd. Tytuł zapowiadał, że będą w nim poruszane myśli Soboru dotyczące życia zakonnego. Artykuł wstępny *Prawo ukrycia* na to wskazywał i zdawało się, że inne pójdą w tym kierunku. Tymczasem czytelników spotkał zawód. Tym należy tłumaczyć reakcję — nieco ostrą — wyrażoną w owych dwóch listach. Jeden (o. Nowickiego), pełen werwy, gorący, młodzieńczy, przesadził „w świętym oburzeniu". Drugi (areopag Sióstr zakonnych) spokojniejszy, przepojony żalem do „Znaku". Siostry poczuły się dotknięte (słusznie) — jak zaznaczają — „bynajmniej nie ze względów ambicjonalnych (troszkę zawsze się tam ich znajdzie... taka natura ludzka...), ale w imię dobra Kościoła". Chociaż było tam wiele uwag słusznych — Siostry to przyznają — całość wypadła nie bardzo szczęśliwie. Nie zachowano należnych proporcji między cieniami a światłem.

W okresie kiedy szuka się prawdy i tę prawdę mówi się, mimo że ona jest nieraz przykra i upokarzająca — jak tego byliśmy świadkami podczas dyskusji soborowych — Zakony nie powinny się jej lękać, niezależnie od tego czy ona będzie miła lub nie. Prawda zawsze jest dobrem, które należy cenić, kochać i do niego zdążać.

Otóż prawdą jest, że Zakony miały w Kościele i nadal mają rację

i sens istnienia. Zawsze były i dzisiaj są aktualne i potrzebne, bo zawsze potrzebna jest miłość Boga i bliźniego. Zakony we wszystkich odmianach i formach mają być szkołami miłości. To jest u nich zasadniczy i wspólny cel, w ramach którego mieszczą swe cele szczegółowe, partykularne, które są podstawą zróżnicowania Zakonów oraz rozmaitości reguł, form, ubiorów itd. Chodzi więc o to, by w nich naprawdę uczono miłości zarówno teoretycznie jak i praktycznie, i by promieniowała na cały świat.

Zakony w ciągu wieków były szkołami miłości. Wydały świętych, męczenników, jałmużników, misjonarzy itd., oddanych całkowicie Bogu i bliźnim. A nasz o. Maksymilian Kolbe, gdzie się nauczył heroicznej miłości, która go skłoniła do oddania życia za bliźniego? — Wiemy wszyscy, że w szkole zakonnej św. Franciszka. Zakony z założenia, z powołania, według myśli założycieli i Kościoła, który daje im swą aprobatę, są szkołami życia chrześcijańskiego, której istotę stanowi prawo miłości.

W dyskusjach soborowych i pozasoborowych chodzi nie tyle o to, czym są w zasadzie, ile o to, czym są w rzeczywistości codziennej. A więc, jaki jest poziom tych szkół, jak ta nauka miłości wygląda, jakie wydaje owoce itd. Rzecz się ma podobnie jak ze szkołami w ogóle. Nie wszystkie stoją na jednakowym poziomie, nie wszędzie jednakowy zapał, nie wszyscy jednakowo przykładają się do pracy, nie wszędzie jednakowy duch, poziom intelektualny, kulturalny. W jednych wszystko dobrze postawione, w innych przeciwnie.

Gdy chodzi o odnowę, jedne potrzebują ulepszenia, wznowienia, inne gruntownej, od podstaw, reformy. Sobór dał wskazówki, jak tę odnowę należy przeprowadzać. Nie ulega wątpliwości, że trzeba ją zaczynać od wewnątrz.

Unowocześnienie życia zakonnego nie może dotyczyć celu pierwszorzędnego, jakim jest miłość Boga i bliźniego. Ta sama miłość obowiązuje zawsze i wszędzie. Miłości nie można unowocześniać, bo sama w sobie jest ponad-czasowa, ale trzeba ją zawsze ożywiać, rozwijać i unowocześniać środki pomagające do pogłębiania miłości. A więc kłaść nacisk w życiu zakonnym na to, co miłości sprzyja, a eliminować to, co utrudnia i przeszkadza. Sobór poleca, by starano się o wyrobienie w domach zakonnych atmosfery rodzinnej, a więc „jedno serce i jedna dusza". Mając na uwadze konkretną naturę ludzką noszącą na sobie skutki grzechu pierworodnego, wymaga to wielkiego wspólnego wysiłku, współpracy przełożonych z podwładnymi, spojrzenia na życie zakonne w świetle Ewangelii, a więc szerokiego i nadprzyrodzonego, przezwyciężenia przestarzałych i drobiazgowych tradycji, przywiązań, czasami lokalnych i bezsensownych, które bynajmniej nie sprzyjają duchowi miłości ewangelicznej.

Cała mądrość życia zakonnego leży w umiejętności stosowania środ-

ków sprzyjających miłości nadprzyrodzonej i eliminowaniu tego, co utrudnia. Kościół liczy się ze zmianami psychiki dzisiejszego człowieka i podsuwa nowe sposoby pogłębiania miłości. Między innymi wyraził życzenie, by usunięto podział na dwa chóry w zakonach żeńskich (*Dekret*, nr 15). Doświadczenie życiowe wskazuje, że on nie sprzyja miłości wzajemnej. Oczywiście trzeba to roztropnie realizować.

W klasztorze winna być atmosfera modlitewna, ciszy, skupienia, coś jak w kościołach, pełna wzajemnej życzliwości, prostoty, szczerości, zaufania wzajemnego, ciepła rodzinnego, bo tylko w takiej atmosferze można rozwijać miłość doskonałą — cel pierwszy i powszechny życia zakonnego.

Nie można pomijać ani lekceważyć wartości doczesnych i ludzkich. Życie zakonne ma być syntezą człowieczeństwa i chrześcijaństwa. A więc trzeba pielęgnować wszystko, co ludzkie, nie okaleczać, pozwolić by dary naturalne mogły się swobodnie rozwijać, nie wtłaczać wszystkich w jedną tradycyjną (nieraz bardzo ciasną) formę. Stronę ludzką oczyszczać, prostować, uszlachetniać i łaską wynosić na poziom nadprzyrodzony — uchrześcijaniać.

Tylko wówczas gdy organicznie złączą się natura z łaską, człowiek będzie mógł równocześnie wejść w kontakt z Bogiem i ludźmi. Będzie można się dostosować do świata, nie obniżając się osobiście, a podnosząc innych ku Bogu.

Właściwa wartość życia zakonnego leży nie w samej organizacji, zewnętrznej dyscyplinie, ale w duchu ożywiającym życie zakonne. Być nowoczesnym nie znaczy nasiąknąć prądami niezgodnymi z Ewangelią, ale właśnie te prądy powstrzymywać, oczyszczać atmosferę, jaka się wytwarza pod ich wpływem, iść pod prąd i pokazywać czynem jak należy rozumieć Ewangelię Chrystusową.

Ta odnowa, unowocześnienie życia zakonnego musi się więc zacząć od wewnątrz, od ożywienia ducha zakonnego, chronienia zakonów od zeświecczenia, na jakie są narażone (zwłaszcza męskie), od wegetacji, rutyny, a tym samym swego rodzaju faryzejstwa. Zakony dzisiejsze, jeśli chcą spełnić swoje zadanie i oddziaływać na świat, muszą zespolić w sobie ducha nowoczesności z duchem Ewangelii; nowoczesność uczynić chrześcijańską, wytworzyć wewnątrz taką atmosferę — Bożo-ludzką — by porywała od razu tych, co wstępują do klasztoru, by pozwoliła im rozwijać swą osobowość, zarówno w swej stronie ludzkiej jak i nadprzyrodzonej.

*Romuald Kostecki OP*

W związku z dyskusją nad numerem „Znaku" poświęconym zakonom, chciałbym w szczególny sposób podziękować Redakcji za ten numer. Po przeczytaniu żenujących i moim zdaniem całkowicie niesłusznych

zarzutów, jakie podniosły się ze środowisk zakonnych, jeszcze raz wróciłem do tego numeru i przeczytałem go dokładnie. Oceniam go bardzo pozytywnie. Jest to numer głęboki, poważny, wysoce odpowiedzialny i odważny. Cieszę się z tego, że tak słuszne i cenne myśli na temat życia zakonnego wyszły spod pióra ludzi świeckich. Myślę, że jest to doskonały materiał do przemyśleń dla zakonnic i zakonników, którzy poważnie myślą o odnowie własnej i społeczności do których należą.

*Ks. M. Nowak*
Warszawa, Piwna 9

Jestem wieloletnią czytelniczką i entuzjastką Waszego czasopisma. Ileż już razy pragnęłam Wam podziękować... Zawsze brakło mi odwagi... Dopiero list Przełożonych Wyższych Żeńskich Instytutów Zakonnych w grudniowym numerze wydrukowany sprowokował mnie do zabrania głosu.

List ten po prostu mnie zaskoczył i jeśli wolno mi się tak wyrazić, wyświadczył całemu problemowi odnowy tak zwaną „niedźwiedzią przysługę". Proszę mi wierzyć, że cały majowy numer „Znaku" poświęcony Zakonom został przeze mnie i nie tylko przeze mnie życzliwie, a często entuzjastycznie przyjęty. Nie doszukaliśmy się w nim akcentu ostrej i ironicznej krytyki. Przyjęliśmy wszystkie wypowiedzi jako wyraz życzliwej troski o lepsze jutro Zakonów.

Rozumiemy, że zanim dojdzie do zrealizowania odnowy zgodnie z zaleceniami Soboru, należy najpierw spojrzeć prawdzie w oczy, choćby ona miała być gorzka. Widzimy jak wiele się dokonało i całym sercem radujemy się z tego. Uważamy, że stanowimy wraz z Zakonami jedną przecież Rodzinę.

Stanowczo nie zgadzam się z wypowiedzią Przełożonych jakoby ten właśnie numer uczynił zakonom w Polsce „więcej krzywdy niż pożytku". Raczej, rzecz paradoksalna, wypowiedź ta nasunęła nam dodatkowe interpretacje i sugestie.

A już zupełnie niezrozumiały wydaje mi się zarzut i obawa Przełożonych jakoby „tego rodzaju informacje przeczytane przez osoby młode, myślące o klasztorze, ale wahające się jeszcze co do wyboru swej drogi, mogą je jedynie odstraszyć i to bardzo skutecznie". O ile mi wiadomo, właśnie ze źródła najbardziej kompetentnego (jestem bowiem wychowanką światłego zakonu SS. Urszulanek), to sam Bóg czuwa nad powołaniami, Bóg wzywa do tej wspaniałej służby i Jemu należy powierzyć troskę o nie. Nie ucieknie nikt przed Jego wołaniem, choćby tomy ironii na ten temat napisano! Szczere i pełne życzliwej troski szukanie lepszych dróg do odnowy, stanie się raczej czynnikiem pociągającym.

Nie uważam, aby to wszystko, co zostało w majowym numerze powiedziane, mogło w jakimkolwiek stopniu przynieść szkodę Kościołowi.

*Maria Krzywińska*
Kraków

*Zamieszczony poniżej z pewnymi skrótami tekst otrzymaliśmy z listem Autora, który prosi o jego opublikowanie podkreślając, że napisał go „na usilną prośbę wielu osób. Treść dyktowana była obecnym czasem Ekumenizmu".*

## TALMUD A CHRZEŚCIJAŃSTWO

Nauka zawarta w Talmudzie w dziejach naszej literatury niejednokrotnie była interpretowana zbyt stronniczo, w sposób nacechowany momentami politycznymi, czy też niechęci nagromadzonej przez wieki.

Zbyt dużo uwagi zwracano na części legendarno-hagadystyczne, mniej zaś na partie dogmatyczno-moralne. Stąd rodziły się niechęci i wrogie nastawienie do treści talmudycznej nauki. Silne akcenty poetycko-legendarne w Talmudzie miały za zadanie obronę Żydów przed wpływami obcej kultury i wpływów pogańskich wierzeń...

Bezsprzecznie dla Żydów Talmud był spoiwem narodu, tym bardziej w okresach długich wieków prześladowań, kiedy naród pozbawiony był świątyni (u Żydów była jedna świątynia w Jerozolimie; tak jak jeden jest Bóg, jedna winna być świątynia).

Talmud jest krynicą wiedzy Izraela, historią jego blasków, nędzy, prześladowań, historią lat niewoli, księgą liturgiczną, mądrości filozoficzno-teologicznej, również księgą zabobonów, legend, bajek, księgą pouczeń w każdej dziedzinie znanej ówczesnej wiedzy, wskazówką wychowania, medycyny, zawodów, astronomii, reguluje życie rodzinne i domowe.

Talmud nie jest szkołą pychy narodowej wbrew opinii wielu. Mało tego, wyklucza to pojęcie w swojej nauce. Podkreśla drogę ku poprawie całej ludzkości, gdyż Mesjasz w/g nauki talmudycznej, jako syn Dawida, przyjdzie nie prędzej, aż znikną pyszni spośród Izraela (*Abod Zara*, 9, b).

Nie skutkowały zamiary asymilacji rozpoczęte przez cesarza Justyniana (555 n. e.), który nakazał czytanie Ksiąg Świętych Żydom w języku łacińskim, dążąc tą drogą do zlatynizowania Żydów.

Za ojca walki z Talmudem należy uważać Mikołaja Donina (Dunin), Francuza pochodzenia żydowskiego, później obłożonego klątwą (*chajre-*

*mem*) przez współwyznawców. Tenże Donin oskarżył niektóre partie Talmudu przed papieżem Grzegorzem IX. Doszło do publicznej dysputy z komentatorami Talmudu, na której przewodniczyła królowa Blanka (Paryż, 1240 rok).

W czasie dysputy nie ujawniono żadnych uwłaczających nauk w Talmudzie przeciw Jezusowi z Nazaretu. Talmud nazywa Jezusa — Jeszu ha Nocri, tzn. Jezus z Nazaretu. Po dyspucie Księgi Talmudu zwrócono Żydom, a dopiero dalsze napaści Donina spowodowały spalenie wielkiego księgozbioru Talmudu. Była to ciężka obraza, gdyż Świętych Ksiąg w myśl nauki talmudycznej nie wolno palić, a tylko grzebać jak zmarłych.

W czasie dysputy przedstawiciele nauk talmudycznych stwierdzili, że w/g Mojżesza, Mesjasz nie ma być synem Boga, ale zwykłym człowiekiem, jak to wyrażają słowa: *basa w'dam* — „ciało i krew" będące określeniem każdego człowieka.

Następne ataki na Talmud miały szczególnie miejsce za czasów antypapieży: Jana XXIII i Benedykta XIII. Zaś dysputa na ten temat, czy Jezus z Nazaretu na podstawie Talmudu był Mesjaszem, nie dała wyników, choć trwała od 6. II. 1413 aż do 12. XI. 1414 roku.

Święty Hieronim, jak i wielu Ojców Kościoła, podziwiał dorobek naukowy i religijny ksiąg Talmudu, choć sam św. Hieronim nie darzył sympatią Żydów. To jednak nie przeszkadzało św. Hieronimowi szukania znajomości języka hebrajskiego na podstawie Talmudu, szukał prawdy tworząc przekład — Wulgatę. „Prawda jest pieczęcią Boga" (*Szabbath*, 55 a). Wielki Ojciec Kościoła wiedział, że „w studnię, z której się piło, nie należy ciskać kamieni" (*Baba kama*, 92 b), przecież Stary Zakon jest fundamentem Nowego Zakonu.

Wielki Papież Leon X w dziejach Kościoła nie tylko nie potępiał Talmudu, ale zachęcał chrześcijan do jego czytania i chrześcijańskiemu drukarzowi w Antwerpii Danielowi Bambergowi nakazał wydrukować Talmud Babiloński. Sykstusowi V uczony żydowski Dawid de Pomis dedykował swój słownik w trzech językach na użytek Talmudu.

W badaniach nad Talmudem nie należy się kierować nienawiścią, gdyż ona „zaślepia" jak mówi księga *Sanhedrin* (105 b), studium zaś jest najlepszym środkiem poznania. W tych zagadnieniach należy odróżnić rzecz istotną tj. sprawę treści od postępowania niektórych jego wyznawców. Miarą postępowania niektórych urodzonych w danym wyznaniu nie można mierzyć wartości danej idei. Tak jak miarą choćby kultury polskiej i każdego narodu są wybitni pisarze, naukowcy, ludzie idei, a nie rozpruwacze i chuligani. Miarą wartości Talmudu są jego nauczyciele i prawowierni wyznawcy, a nie kombinatorzy ze znakiem międzynarodowego kapitału, czy też rodzimych żulików.

Jak wielkie są słowa w księdze *Beca* (9, a): „Wszystko co mędrcy zabronili czynić publicznie, zabronione jest czynić w skrytości".

I słuszne jest powiedzenie: tacy są Żydzi w danym kraju, jak kraj ten ich wychował.

Skąd wypływało mniemanie o tajemnej wiedzy Talmudu? Wypływało ono z licznych faktów, do których z wielu zaliczyć można: odmienność żydowskiego ustroju wśród współczesnych narodów, (w pierwszej kolejności ustrój teokratyczny), brak zrozumienia fundamentalnych zasad judaizmu, trudności wypływające z poznania piśmiennictwa i języka hebrajskiego, pisma opartego na skrótach, rozległości dziedzin jakimi zajmuje się Talmud, wielkości dzieła, głębokiej myśli filozoficznej wschodu, symboliki, przypowieści, porównań itd. A jeśli jestem *Antijudeus* to *judaicum omne mihi alienum puto.*

Zwrócić należy uwagę na ważny szczegół. Mozaizm, religia, której przedstawiciele byli tak selekcjonowani w doborze, jak kapłani i mędrcy Zakonu, opierała się na najzdolniejszych synach, gdyż tylko tacy mogli poświęcać się tym studiom. Uczeni byli utrzymywani przez pozostałych członków rodziny. Nauka nie mogła być środkiem dochodu i jakiejkolwiek zapłaty. Stan ten trwał do XIV wieku. A zaszczytem było i jest u Żydów wydać córkę za uczonego, choćby był biednym jak przysłowiowa mysz kościelna.

Musimy uczynić zasadnicze rozróżnienie religii od kabały, której wiele znajduje się w Talmudzie. Kabała, zawierająca wiele fantazji i uczuciowości, przeplata istotną i zasadniczą część moralno-dogmatyczną. Na podstawie partii kabalistycznej nie można oceniać wartości moralno-dogmatycznej i stąd rodziły się grube nieporozumienia.

Księgi *Tory* (Pięcioksiąg Mojżesza) są największą świętością Żydów — prawdziwych wyznawców i chcąc uniknąć profanacji tych ksiąg, nie należy zbyt pochopnie dawać do studiów ludziom do tego niepowołanym. Nawet „Goje" (obcowyznaniowcy) mogą studiować nie tylko Talmud, ale i *Torę*. Wyraźnie rabbi Meier mówi: „Goj zajmujący się Zakonem (Księgami) równa się arcykapłanowi" (*Baba kama*, 38, a). Oczywiście zbyt wyraźna przenośnia, ale mówiąca o szacunku jakim darzy Talmud „Gojów" studiujących poważnie nauki talmudyczne.

Dalej o szacunku dla mędrców — „Gojów" mówi Talmud: „Kto widzi mędrców Izraela mówi: „Pochwalony on, który z mądrości swej uczynił tym, co się Go (Boga) boją, a kto widzi mędrców z narodów innych „Gojów" — mówi: „Pochwalony Ten, który z mądrości swojej użyczył cząstkę ciału i krwi" tj. człowiekowi każdemu. (*Basa w'dam* — ciało i krew jako określenie każdego człowieka).

Religia Starego Zakonu nie jest w założeniu religią zamkniętą, ale nosi w sobie poczucie związku z całą ludzkością, a szczególnie z religiami chrześcijańskimi.

O powszechności idei, jaką reprezentuje Stary Zakon, mówi obrzęd religijny, kiedy to w czasie święta Szałasów na ołtarzu składano ofiarę

70 byków, które reprezentowały 70 narodów, liczbę doskonałą, idealną, w myśl Starego Zakonu.

„Dałeś Boże Torę Izraelowi w pełnej jasności" na pustyni, a zatem w tych czasach w miejscu bezpańskim, należącym do wszystkich, a zatem dla wszystkich dana była *Tora*. Prorok Izajasz mówi: „Nie mówiłem nigdy w skrytości", a zatem nauka była dana wszystkim narodom.

Majmonides nauczał: „Wolno jest chrześcijan uczyć przykazań Prawa, ponieważ wierzą oni, że to Prawo nasze od Boga Nauczycielowi naszemu Mojżeszowi zostało objawione i jest u nich (chrześcijan) dokładnie spisane." (Majmonides, *Peer-ha-Dor*, 58).

Wskazanym będzie przytoczyć tu legendę mówiącą, w jaki sposób Żydzi otrzymali wiarę w Jednego Boga. Bóg rozesłał gońców anielskich wśród narodów, by przyjęli naukę Jednego Boga. Wielu odmówiło tłumacząc się, że nie opuszczą wiary ojców swoich i bogów swoich, których wieki czczą. Wówczas Bóg zwrócił się do Żydów, a ci naukę przyjęli, choć tak rygorystyczne posiada przykazania. (*Pirke*, rabbi Eliezer, XL, 1).

Narody antyku nie żyły w izolacji, stykały się ze sobą różnorodnymi drogami. Również i na Żydów miały wpływ kultury i tradycje starohelleńskie, egipskie, babilońskie itd. Wpływy te nie były istotne, ale przyjęli wiele zwyczajów. I tak Żydzi w Polsce przyjęli strój nawet świąteczny ze wzorów staroszlacheckich, jak jedwabne chałaty, czy czapki lisie i inne.

Hebrajski język liturgiczny miał bronić Żydów przed wynarodowieniem, podobnie jak nas bronił język polski w religii przed wynarodowieniem w okresach zaborów, bo tylko w religii był on dopuszczony.

Nie należy mieszać Talmudu tylko z księgą *Zokar*, której treść raczej oparta jest na kabałach wschodnich.

Po tylu wiekach walk, nienawiści, piękno właściwej i ewangelicznej miłości bliźniego, bez pyłu nienawiści dostrzegł Wielki Papież Jan XXIII. O jego wielkości mówi wymownie fakt, że zrozumieli Go wszyscy, bez różnicy wyznania, narodowości, poglądów społeczno-politycznych.

W dobie wielkich przemian II Soboru Watykańskiego myśli nasze zwrócić się winny do wszystkich wyznań naszego Globu.

Czynić winniśmy wszystko, by miłość dyktowała naszymi poczynaniami, w dobie gdy ludzkość została jej pozbawiona.

Wiedzieć należy, gdzie Pan przebywa, jak mówi Księga Hioba:
jest On — Bóg „Na wschodzie, zachodzie, północy, południu."
Czas, by przestać kłócić się więcej o nazwy, niż o treść.

*Kazimierz Bryński*, Łódź

SOMMAIRE

TREŚĆ ZESZYTU

Cena zł 12.—




ZNAK

IESIĘCZNIK